
VELUT
ARBOR
ÆVO





Grundriß

der

Empirischen Psychologie

und

Logik.

Von

Dr. Jos. Beck,

Großherzoglich Badischem Geheimen Hofrath.

Zwölfte durchgesehene Auflage.

Stuttgart.

Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.

1876.

den Jünglinge am nächsten liegen; sodann durch Anordnung und Darstellung jenes erwachende Bedürfniß zu einem systematischen, d. i. zu einem mit strenger Consequenz von Stufe zu Stufe fortschreitenden Denken, wovon die Mathematik uns ein so instruktives Vorbild gibt, zu erheben und zu bilden. Denn ich bin der Ansicht, die Güte eines Lehrbuches, namentlich eines philosophischen, zeige sich nicht sowohl in der gehörigen Mittheilung eines gewissen Kreises von Kenntnissen, als noch weit mehr in der Art und Weise, wie der Schüler durch sein Lehrbuch genöthigt wird, jene Kenntnisse (ob selbstthätig oder nur passiv aufnehmend) sich zu erwerben. Aus dem an sich löblichen Streben, recht gründlich und deutlich zu seyn, ist das Hauptgebrechen so vieler Lehrbücher hervorgegangen, einerseits daß sie zu viel enthalten und zu viel erklären, so daß dem Lehrer wenig zu thun übrig bleibt; andererseits daß sie, statt den Schüler zum Selbstdenken anzuleiten, ihn fast nur zum Lernen einladen: — ein doppelter Mißstand, der statt den philosophischen Unterricht zu fördern, dessen Zwecke geradezu widerstreitet.

Im Uebrigen mag sich meine Arbeit, so weit sie kann, durch sich selbst rechtfertigen.*) Im vorliegenden ersten Theile, der jedoch als selbstständig für sich gebraucht werden kann, ist Manches nur berührt oder übergangen, was seine Stelle im zweiten

---

*) Was den von mir befolgten Styl betrifft, so erinnere ich hier nur an die Worte des verdienten Dr. Scheidler. Manche philosophische Schriften unserer Tage sind zwar allem typographischen Anschein nach in deutscher Sprache geschrieben, von denen aber man selten ganze Sätze versteht, wenn man nicht in dies Rothwälsch (wie Leibnitz solche Partikular-Terminologien nennt) eingeweiht ist. Die Ursache dieser geflissentlichen Dunkelheit ist freilich nicht schwer zu erforschen; erscheinen doch ja schon physische Gegenstände in Nebel gehüllt viel größer und stattlicher, warum sollte man nicht auch der Flachheit ganz trivialer Gedanken durch solchen Formelkram „Relief" zu geben suchen, zumal wenn man nun einmal von dem trefflichen Grundsatz ausgeht: »mundus vult decipi!« (d. i. zu deutsch: der Pöbel liebt überall mehr das geschminkte Scheinwesen als die Wahrheit).

Theile findet. Dieser behandelt die Encyklopädie der Philosophie, die wir bezeichnender Fundamentalphilosophie nennen möchten. Er hat nämlich die Fundamente zur Philosophie zu legen, d. i. den Begriff der Philosophie vollständig zu entwickeln, daraus die einzelnen philosophischen Wissenschaften abzuleiten, und diese sodann in ihren Grundbegriffen selbst darzustellen.

Was die Stellung meiner philosophischen Ansichten zu den historischen Systemen betrifft, so ist hier nicht der Ort, darüber zu rechten. Männern wie Sigwart, Twesten, Bachmann, Schubert, Burdach, Fr. Fischer, Fichte, Trendelenburg, Apelt, Fr. Baader u. A. fühle ich mich für die anregenden Belehrungen, die ich theils aus ihrem Unterrichte, theils aus ihren Schriften geschöpft, zeitlebens zum Danke verbunden.

Daß dies Schriftchen seinen Zweck nicht ganz verfehlt habe, darf ich daraus schließen, daß früher als ich erwarten konnte, eine neue Auflage nöthig wurde. Ich habe bei dieser wiederholten Ueberarbeitung Einiges näher zu bestimmen, Anderes zu erweitern gesucht, wo es das Verständniß zu erfordern schien, jedoch nur so weit, daß beide Auflagen, was bei einem Schulbuche stets zu berücksichtigen seyn dürfte, neben einander gebraucht werden können.

Möge denn dieser Versuch eine so freundliche Aufnahme finden, wie meine übrigen Lehrbücher, und der Jugend Geist in diejenige Wissenschaft einzuführen helfen, welche der große Aristoteles mit Recht die Königin der Wissenschaften nannte, deren Preis zwar nicht Lorbeer ist, den sterbliche Hände reichen, wohl aber die Geburt der unsterblichen Göttin, der Weisheit, wie sie sich des himmlischen Vaters Haupt entwand!

Carlsruhe, 20. December 1840 und 9. Oktober 1845.

Der Verfasser.

Vorwort zur dritten, vierten und fünften Auflage.

Der Versuchung, neue Auflagen durch Hinzufügen zu vermehren, statt zu verbessern, bin ich auch diesmal widerstanden. Zweck und Gebrauch des Schriftchens bestimmen ihm gewisse Gränzen.

Cousin drückt sich in seiner glänzenden Vertheidigung des philosophischen Unterrichts an Gelehrtenschulen über die Gränzen und die Behandlung desselben auf folgende Weise aus: „Der philosophische Unterricht der Collegien (Gymnasien) ist um so besser, je mehr davon die reinwissenschaftlichen Fragen fern gehalten werden, welche in den höhern Unterricht oder in akademische Untersuchungen gehören. Er muß gründlich, aber eingeschränkt, methodisch und gedrängt seyn, fest und streng in Bezug auf die Grundprinzipien, nüchtern in Entwicklungen, geizend mit allen Untersuchungen der Neugierde. Diese richtige Forderung, welche der berühmte Philosoph und Staatsmann an den philosophischen Unterricht stellt, gilt ebenso für das ihn leitende Lehrbuch hinsichtlich auf Inhalt, Umfang und Darstellung. Ihr zu genügen, habe ich nach Kräften mich bemüht. Mit welchem Erfolg, mögen Kenner beurtheilen. *)

Indeß sey der freundlichen Aufnahme der Lehrenden und Lernenden auch diese Auflage empfohlen!

Carlsruhe, 1. März 1849 und 1. Mai 1856.

Beck.

---

*) Eine Uebersetzung der Schrift in's Ungarische ist bei Heckenast in Pesth (1855), und eine vortreffliche Bearbeitung der Logik in's Italienische von Dr. L. Cäsar Pavissich bei Lechner in Wien erschienen (1857). Eine sehr gute Uebertragung in's Neugriechische lieferte der Direktor des griechischen Gymnasiums zu Triest, Dr. Meagenes Libadas, Triest 1861, Druckerei des österreichischen Lloyd.

Vorwort zur sechsten und siebenten Auflage.

Diese neuen Auflagen haben mehrfache erläuternde Zusätze und durchgehends Nachbesserungen erhalten, so weit dies der Zweck, dem die Schrift dienen will, zu fordern schien. Ich glaube, auf solche Weise meinen Dank für die fortwährend freundliche Aufnahme des Büchleins, wie dessen weite Verbreitung in wiederholten Auflagen beurkundet, am besten bethätigen zu können. Doch ist das Buch in allem Wesentlichen sich gleich geblieben, so daß die spätern Ausgaben neben den frühern ohne Störung als Leitfaden bei Vorträgen gebraucht werden können.

Da Vorreden zur Geschichte eines Buches dienen, so darf ich nicht unbemerkt lassen, daß die fünfte Auflage meines Büchleins — wider Wissen und Willen des Verfassers — zu einer illegitimen Neugeburt sich hat bequemen müssen. Jemand, für den die Zeit keinen bessern Werth zu haben scheint, hat sich die Mühe gegeben, das längst gedruckte Buch fast wörtlich abzuschreiben, und mit dem Manuscript eine achtbare Firma und einen höchst achtbaren Gelehrten, dessen empfehlendes Patronat man erbeten hatte, zu täuschen. Die im Jahre 1859 in Leipzig erschienene, von ihrem Verleger jedoch, nachdem ihm das Plagium nachgewiesen worden war, bereitwillig zurückgezogene und in ganzer Aufl·ge kassirte Schrift: „Abriß der empirischen Psychologie und Elementarlehre der Logik. Ein Handbuch für Studierende, sowie ein Leitfaden beim Unterricht, von Dr. J. L. Sigismund" — ist nichts als ein unbefugter Nachdruck. — Ich meinerseits will mich der nähern Bezeichnung einer solchen Handlungsweise enthalten und darf sie lediglich dem öffentlichen Urtheile überlassen.

Heidelberg, im Mai 1860 und Oktober 1863.

Dr. **Beck.**

Vorwort zur achten, neunten und zehnten Auflage.

Diese neuen Auflagen schließen sich enge an die siebente neubearbeitete an, und sind dieser ungeachtet jeweiliger Nachbesserungen und einzelner Zusätze doch nach Inhalt und Form in allem Wesentlichen gleich geblieben. Der kurze Zeitraum zwischen den Ausgaben der letzten Jahre empfahl ein solches Verfahren für den ungestörten Gebrauch beim Unterricht. Der Verfasser kann nur mit Dankgefühl diese Thatsache berühren, die bezeugt, daß das Büchlein — als seinem Zweck entsprechend — einer fortgesetzten wohlwollenden Aufnahme sich erfreuen darf.

Heidelberg, im Januar 1866, August 1868, Oktober 1871.

Dr. **Beck.**

Vorwort zur zwölften Auflage.

Es sind mir in neuester Zeit von verschiedener Seite her — auch außerhalb des Kreises der Schule — von Freunden philosophischer Studien werthvolle Winke und Wünsche mitgetheilt worden. Dieselben sind, so weit dies thunlich erschien, dankbar benützt worden. Ich kann nur um freundliche Fortsetzung dieser geschätzten Theilnahme bitten.

Heidelberg, im September 1875.

Dr. **Beck.**

Inhalts-Anzeige.

Empirische Psychologie.

§. **Einleitung.** Seite

Erste Abtheilung.

Vom Seelenleben im Allgemeinen.

§ Erstes Kapitel. Seite

Die Lebensalter.

Zweites Kapitel.

Zustände des Wachens und Schlafens.

Drittes Kapitel.

Besondere Bestimmtheiten.

Viertes Kapitel.

Die Seelenkrankheiten.

Logik.

Empirische Psychologie.

Einleitung.

§. 1.

Grund und Anfang des Wissens.

Alles Wissen des Menschen beruht auf dem Grunde des Selbstbewußtseyns, d. i. auf dem Wissen von dem Seyn unseres Selbst. Indem wir nun unser Selbst als ein Wirkliches oder Thätiges unmittelbar inne werden oder erfahren, so läßt sich die erste und unbestreitbare Gewißheit für uns in dem Satze ausdrücken: Ich weiß, daß ich bin.

Anm. Wirklich seyn ist der Gegensatz zu dem bloß Gedacht werden.

§. 2.

Fortsetzung.

Das Selbstbewußtseyn wird, wie die einfache Selbstbeobachtung oder die innere Erfahrung lehrt, dadurch geweckt und möglich gemacht, daß es auf einen Gegensatz stößt, d. h. daß unser Selbst oder das sich wissende Ich durch ein Etwas, was es nicht ist, was ihm gegenüber nur vorgestellt wird, und darum vorgestellter Gegenstand oder Object heißt, bestimmt und bedingt ist. Mit dem Bewußtwerden unseres Selbst, als dem Anfang alles Wissens, ist also das Bewußtseyn, daß außer dem Selbst (dem wissenden oder vorstellenden Subjekt) noch ein Anderes (ein gewußtes oder vorgestelltes Object) ist, nothwendig verbunden. Wo

das Selbstbewußtseyn ruht, wie im Schlafe, in der Ohnmacht, hört auch das Bewußtwerden oder die Vorstellung eines Andern auf.

Die zweite ebenfalls auf unmittelbarer Erfahrung beruhende Gewißheit ist demnach in dem Satze enthalten: Ich weiß, daß außer meinem sich wissenden Selbst noch ein Anderes ist, das gewußt oder vorgestellt wird.

Anm. Aus dem Acte des menschlichen Selbstbewußtseyns geht demnach für uns die Wirklichkeit oder die Existenz des vorstellenden Ich wie die des vorgestellten Gegenstandes mit gleicher Nöthigung hervor.

§. 3.

Bedürfniß der Forschung.

Im Bewußtseyn des Menschen kündigt sich nun das unabweisbare Bedürfniß an, das was er als unmittelbare Thatsachen in und außer sich erfährt, also das Selbst und die Dinge außer ihm, deren unübersehbare Manchfaltigkeit er in dem Worte Welt begreift, näher kennen zu lernen. Von der rechten Befriedigung dieses Triebes hängen seine Fortbildung, seine Tüchtigkeit und Brauchbarkeit, so wie seine Ruhe und sein Friede ab.

§. 4.

Befähigung zur Forschung.

Jenes Bedürfniß zu befriedigen, besitzt der Mensch auch entsprechende Fähigkeiten oder Vermögen, durch welche er die Dinge, d. h. das was ist, nach drei Stufen kennen lernt:

a) Nimmt er die Dinge so, wie sie auf seine Sinne wirken, d. i. wie sie diesen einzeln für sich nach ihren Eigenschaften und äußern Beschaffenheit erscheinen. Diese so wahrgenommene Wirkungsweise der Objecte heißt die Erscheinung des Dinges. [1])

b) Forscht er mit dem Verstande nach dem, was den Erscheinungen zu Grunde liegt, und das Beharrliche, Unveränderliche

des Dinges ist, das gleichsam aus sich herausgeht und in den erscheinenden Eigenschaften wahrgenommen wird. Jenes Beharrliche heißt das Wesen des Dinges, und insoferne es als als der Grund seiner Wirkungsweise erkannt, wird, Kraft. Das Bestimmtseyn der Kraft oder die in ihr liegende Regel ihrer Wirksamkeit ist Gesetz.

c) In seiner Vernunftthätigkeit richtet der Mensch sich auf das Ganze: er erforscht das Verhalten der Dinge zu einander, also den Zusammenhang und Zweck, die Ordnung und Einheit der Welt, und erkennt an deren Spuren den letzten bestimmenden Grund aller Dinge.

Anm. 1) Die Erscheinung ist Erzeugniß des wirkenden, also des wirklichen Dinges selbst, und ist eben hierdurch verschieden von Schein.

§. 5.

Erkenntniß. Wissenschaft.

Das klare Bewußtsein von der Erscheinung eines Dinges heißt Kenntniß, von der Erscheinung und dem Wesen des Dinges Erkenntniß. Jene beruht auf Wahrnehmung und Beobachtung; diese auf der Einsicht in die den Erscheinungen zu Grunde liegenden Ursachen und in die Gesetze ihrer Wirkungskreise.

Der Inbegriff einer Reihe von gleichartigen Erkenntnissen, die ein innerlich zusammenhängendes Ganze ausmachen, ist die Wissenschaft, deren äußere Gestalt oder Bau System heißt.

§. 6.

Philosophie. Weisheit.

An sich ist die Wissenschaft nur Eine und eine allgemeine, nämlich die umfassende Erkenntniß der unendlich reichen und lebendigen Gliederung des gesammten Alls der Dinge, also des Menschen, der Welt und Gottes.

Diese Wissenschaft ist aber für den Menschen bei der Beschränktheit seiner Natur nur die Aufgabe fortwährenden Strebens,

ein hohes Ziel, dem er unaufhörlich sich zu nähern ringt, ohne je es wirklich vollkommen zu erreichen. Darum wurde diese Wissenschaft schon in den ältesten Zeiten bezeichnend Philosophie (im weitesten Sinne) genannt, d. h. Liebe zur und Streben nach Weisheit.

Letztere ist nämlich die Frucht der ächten Wissenschaft, und besteht in der Wahrheit im vollen Sinne des Wortes, nämlich:

a) in der Uebereinstimmung unseres Erkenntnißinhaltes mit dem Gegenstande, also mit der Wirklichkeit.

b) in der Uebereinstimmung unseres Handelns mit dem schöpferischen Urgrunde aller Dinge, der in diesen zur Erscheinung kommt.

Anm. S. Diogenes Laert. I. 12. VIII. 8. — *Cicero* Tusc. V. 3. Das Weitere hierüber im II. Theil, Encyclop. §. 19—29.

§. 7.
Die besondern Wissenschaften.

Die allgemeine Wissenschaft wird vereinzelt, und es entstehen viele besondere Wissenschaften, welche die Glieder von jener bilden, wenn unsere Erkenntnisse, die wir von einer gewissen Art von Dingen besitzen, in einen systematischen Zusammenhang gebracht werden, z. B. die Erkenntnisse von dem Menschen, von der Natur, vom Staate u. s. w.

§. 8.
Anthropologie.

Das gründliche Studium der Wissenschaften setzt vor Allem eine richtige Erkenntniß unsres Selbst, seiner Gesetze und Thätigkeiten voraus. Das delphische: *γνῶθι σεαυτὸν* ist nicht nur die Bedingung, eine klare Einsicht von unserer Stellung und Aufgabe in der Welt zu erlangen, sondern auch der Schlüssel zum Verständniß der Welt und Gottes selbst.

Die Lehre vom Menschen oder die Anthropologie ist darum die Vorschule oder Propädeutik für die allgemeine Wissenschaft wie für die besondern Wissenschaften.

Anm. Cicero de leg. I. 22. Qui se ipse norit, primum aliquid se habere sentiet divinum, ingeniumque in se suum, sicut simulacrum aliquod dedicatum putabit; tantoque munere deorum semper dignum aliquid et faciet et sentiet; et, cum se ipse perspexerit totumque tentarit, intelliget, quemadmodum a natura subornatus in vitam venerit, quantaque instrumenta habeat ad obtinendam adipiscendamque sapientiam: quoniam principia rerum omnium, quasi adumbratas intelligentias, animo ac mente conceperit; quibus illustratus, sapientia duce, bonum virum et ob eam ispsam causam cernat se beatum fore.

§. 9.

Fortsetzung.

Die Anthropologie hat die Aufgabe, die menschliche Natur in ihrer thatsächlichen Gesammterscheinung kennen zu lehren. Sie zerfällt deßhalb nach den beiden Seiten der Menschennatur:

a) in die Lehre vom menschlichen Leibe, Somatologie, welche die Anatomie, d. i. Beschreibung des Baues der körperlichen Organe, und die Physiologie, d. i. Kunde von dem organischen Mechanismus des menschlichen Leibes in sich schließt;

b) in die Lehre von dem selbstbewußten Grunde des menschlichen Lebens, oder von der Seele, Psychologie, psychische Anthropologie. Die Aufgabe der letztern ist demnach, die Erscheinungsweise und das Wesen der menschlichen Seele kennen zu lehren.

§. 10.

Empirische und rationale Psychologie.

Alles Leben ist das Hervorgehen eines Aeußern aus einem Innern als seinem Grunde; oder an allem Lebenden läßt sich eine zweifache Seite unterscheiden: eine innere und eine äußere, in welch letzterer die erste thätig und wirkend erscheint.

Hierauf beruht die Unterscheidung der Psychologie in empirische und rationale. Die erste gibt Kunde von den manchfaltigen Thätigkeitsäußerungen oder sogen. Funktionen der menschlichen Seele und

deren Gesetzen; die rationale sucht jene nach ihren letzten Gründen zu verfolgen, und die Seele ihrem innern Wesen nach zu erkennen.

Anm. Die rationale Psychologie betrachtet demnach das Wesen und die Grundeigenschaften der Seele, ihr Verhältniß zum Leibe, die Freiheit, Bestimmung, Unsterblichkeit der Seele; hiervon handelt der II. Theil dieses Lehrbuches.

§. 11.

Theile der empirischen Psychologie.

Die empirische Psychologie betrachtet das Seelenleben zuerst im Allgemeinen, sodann die einzelnen Aeußerungen, Thätigkeiten und Funktionen desselben, endlich die verschiedenen Zustände während seines Verlaufes.

Erste Abtheilung.

Vom Seelenleben im Allgemeinen.

§. 12.

Der Mensch eine organische Einheit.

Man hat das menschliche Leben den Mikrokosmus (die kleine Welt) im Makrokosmus (in der großen Welt) genannt, und zwar mit Recht, einmal insofern als die materiellen Elemente, woraus der menschliche Leib besteht, gleichsam ein Auszug aus den bedeutenderen Grundstoffen der gesammten irdischen Schöpfung sind; sodann weil in den Wundern des lebendigen Leibes alle Bildungen der Natur in der schönsten und vollkommensten Harmonie und Vollendung erscheinen.

§. 13.

Fortsetzung.

Der menschliche Leib, das vollkommenste irdische Gebilde, ist aus etwa 14 materiellen Elementen oder chemischen Grundstoffen zusammengesetzt. Die vier sogenannten organischen Elemente, nämlich Sauer-, Wasser-, Stick-, Kohlenstoff, welche hauptsächlich das Material

zu den pflanzlichen und thierischen Körpern liefern, bilden auch die Hauptbestandtheile des menschlichen Leibes. Dazu kommen in geringen Mengen: Natrium, Chlor, Eisen, Kalium, Kalk, Phosphor, Schwefel, Kiesel, Magnium, Fluor. Indem diese einfachen Grundstoffe zu einem einheitlichen Ganzen, einem Organismus, verknüpft sind, gehört der Mensch — nebst den Pflanzen und Thieren — zu einer Klasse von Naturwesen, welche den unorganischen Körpern, wie den Mineralien und Flüssigkeiten als der andern Klasse, gegenüberstehen, und sich von ihnen durch eigenthümliche Erscheinungen, Organisation und Leben, unterscheiden.

§. 14.

Organisation.

Die eigenthümlichen und gemeinsamen Merkmale der organischen Wesen bestehen in Folgendem:

a) Das Ganze ist der bildende und erhaltende Grund der Theile, so daß diese vom Ganzen getrennt, oder wenn das Ganze als solches zerstört wird, in ihre Elemente sich auflösen. Bei den unorganischen Körpern hingegen sind die Theile der bildende Grund des Ganzen, so daß sie auch vereinzelt in ihrer Beschaffenheit fortdauern.

b) Bei den organischen Körpern offenbart sich in Bezug auf Beschaffenheit der Materie, der Größe und Form eine constante Gesetzmäßigkeit, durch welche sich eine innere bildende Kraft verwirklicht. Diese innere Centralkraft schafft aus den Elementarstoffen die eigenthümliche, von keiner menschlichen Kunst nachzubildende Materie der organischen Körper; auch zeugen die constante Größe und Form (die Rundung) des Ganzen wie der Theile von der maßgebenden Herrschaft jener Kraft.

Die unorganischen Körper hingegen, durch äußern Zusammentritt der Theile entstanden, sind in Bezug auf ihre chemische Beschaffenheit, Größe und Form durch die Beschaffenheit, Masse und Rich-

tung der sich an einander lagernden Stoffe bedingt und erscheinen insofern als zufällig.

§. 15.

Leben.

Leben im Allgemeinen ist Regsamkeit oder Bewegung aus einem innern Grunde. Wo diese Erscheinung nicht wahrgenommen wird, nennen wir ein Ding leblos. Die eigenthümlichen Merkmale eines lebendigen Körpers sind:

a) Erregbarkeit, welche die Fähigkeit, Eindrücke zu erhalten (Receptivität), und das Vermögen, entgegen zu wirken (Spontaneität), in sich schließt.

b) Periodicität, d. h. das Leben ist in keinem einzelnen Momente seiner Dauer vollständig ausgeprägt, sondern in einem beständigen Flusse begriffen und geht einen bestimmten Entwicklungsgang.

c) Verknüpfung von Einheit und Manchfaltigkeit. Ueberall nämlich wo Leben ist, liegt demselben eine innere einheitliche Kraft zu Grunde, welche in manchfaltigen Thätigkeiten und Veränderungen zur Erscheinung kommt. Diese ist das Beharrliche das das Ganze bildende und erhaltende Princip, während die Theile stets wechseln. Es heißt darum auch Lebenskraft oder Seele (im weitesten Sinne des Worts).

§. 16.

Die Lebenskraft.

Organisation und Leben sind demnach Erscheinungen einer ihnen zu Grund liegenden eigenthümlichen innern Kraft, die in einer organischen Einheit einen Gedanken verwirklicht. Die Theile bestehen darum nur in dem einheitlichen Gesammtleben, und heißen Organe, d. i. Werkzeuge für die Aeußerung der Lebenskraft; die Thätigkeiten derselben sind Funktionen, d. i. bestimmte Richtungen der Kraftäußerung auf bestimmte Zwecke.

§. 17.

Verschiedene Erscheinungen und Stufen der Lebenskraft.

Die Lebenskraft erscheint, da die Merkmale des Lebens in den manchfachen lebenden Wesen mehr oder minder vollkommen ausgeprägt sind, als eine der Art und dem Grade nach verschiedene:

Auf der untersten Stufe ist sie ganz im Materiellen befangen, und dient bloß zur äußeren Gestaltung desselben, also zur Bildung des Körpers. Das Leben ist ein äußerliches und blindnothwendiges. (Vegetatives Leben der Pflanzen.

Auf zweiter Stufe ist das Leben zur Innerlichkeit, d. i. zum Sichinnewerden durch Empfindung, gelangt; die Lebenskraft beherrscht den Leib, ist aber von diesem selbst wieder überall abhängig. (Animales Leben der Thiere.)

Auf dritter Stufe ist die Lebenskraft selbstständig, beherrscht den Leib als sich selbstwissende und sich selbstbestimmende, d. i. freie Seele, die aber, da jede höhere Stufe die niedern in sich mit enthält, auch in vegetativen und animalen Functionen thätig erscheint. (Psychisches Leben der Menschen.)

Anm. Die beiden Seiten der Menschennatur, die eine als ein äußerlich Seyendes erscheinend im Raume, die andere als innerlich Seyendes erscheinend in der Zeit, heißen in ihrer Vereinigung Leib und Seele; in der Abstraktion gesondert gedacht, Körper und Geist.

§. 18.

Das Bewußtseyn.

Der Mittelpunkt und gleichsam die Wurzel des Seelenlebens ist das Bewußtseyn, d. i. die Fähigkeit der Seele, von dem, was in ihr ist und vorgeht, unmittelbar zu wissen, und eben dadurch sich von allem Andern, was sie nicht ist, zu unterscheiden.

Durch jene wundersame Kraft fühlt und weiß sich die Seele bei allem Wechsel der von ihr ausgehenden oder auf sie einwirkenden

Thätigkeiten als eine beharrliche Einheit, als das sich stets gleichbleibende Ich, das als das thätig Wissende (Subjekt) eine Akte als das Gewußte (Objekt) sich gegenüber= oder vor=stellt.

§. 19.

Entwicklungsstufen des Bewußtseyns.

Der ursprünglich in der Seele vorhandene Keim des Bewußtseyns bedarf, wie jede Anlage oder Fähigkeit, der Entwicklung an der Erfahrung, die durch die Beziehung des Ich auf seinen Gegensatz gewonnen wird. In sofern ist das Bewußtseyn ein werdendes und hat Entwicklungsstufen. Das Kind empfindet sich Anfangs nur dunkel als ein Individuum, d. i. als ein Einzelwesen einem fremden Daseyn gegenüber, aber es erkennt und begreift sich noch nicht als sich selbst wissendes Ich. Auf dieser Stufe des allmähligen Bewußtwerdens bezeichnet daher das Kind, wenn es zu sprechen beginnt, sich selbst zunächst nur gegenständlich. [1])

Je deutlicher aber an der fortschreitenden Erfahrung das Ich von dem Nicht=Ich sich unterscheiden lernt, d. i. je klarer in den sich folgenden Bewußtseynsakten das stets Eine und unveränderliche Subject seinen Gegensatz zu den manchfaltigen und wechselnden Objecten erkennt; ferner und insbesondere je harmonischer und gesetzmäßiger die Seele ihre Anlagen entwickelt, desto bestimmter und voller wird das Bewußtseyn.

Dieses heißt Selbstbewußtseyn, wenn die Seele ihrer selbst vollständig mächtig geworden ist, d. i. wenn sie den Umfang ihrer

Anm. 1) Kant (Anthropologie §. 1) bemerkt: „Es ist merkwürdig, daß das Kind, das schon ziemlich fertig sprechen kann, doch ziemlich spät allererst anfängt, durch Ich zu reden, so lange aber von sich in der dritten Person sprach; und daß ihm gleichsam ein Licht aufgegangen zu sein scheint, wenn es den Anfang macht, durch: Ich zu sprechen, von welchem Tage an es nicht mehr in jene Sprechart zurückkehrt. Vorher fühlte es bloß sich selbst, jetzt denkt es sich selbst"

Anlagen und Thätigkeiten, sowie ihrer Beziehungen zu Gott und der Welt klar erkennt. [2])

2) Das Bewußtseyn ist also einerseits das Auge der Seele, womit sie ihre Zustände und ihre Thätigkeiten sieht, andererseits das Licht, welches ihr aufgeht und in welchem sie immer klarer die Stufen ihrer Entwicklung sieht und ihren eigenen Werth erkennt.

Auch die menschliche Sprache ist eine Folge des Selbstbewußtseyns. Denn was die blos körperliche Befähigung zur Tonerzeugung und Artikulation betrifft, so ist diese in allen wesentlichen Bedingungen Thieren und Menschen gemeinsam, daher man auch manchen Thieren einzelne Worte lehren kann. Aber nur der Mensch fühlt sich getrieben, die Tonerzeugung zur Tonsprache zu entwickeln, und gleichsam schöpferisch das herrlichste Kunstwerk des Geistes, die Sprache, zu schaffen. Dieß vermag nur der Mensch, weil er selbstbewußte Gedanken erzeugt, und er nach der Natur alles Geistigen getrieben wird, in jenen sich selbst zu entäußern und darzustellen, wozu er in der Tonsprache das entsprechendste Mittel findet. Das Thier dagegen spricht nicht, „weil (wie Lordat treffend bemerkt) es nichts zu sprechen hat.“ — d. i. weil ihm zwar nicht die körperliche, wohl aber die geistige Voraussetzung zur Sprache fehlt. — Hiernach entscheidet sich der alte Streit, ob die Sprache als unmittelbare Gabe Gottes und der Natur, oder als eine Erfindung des Menschen zu betrachten sey.

§. 20.

Grundrichtungen der Seele.

Eine unmittelbare Thatsache, die uns in den Akten des Bewußtseyns begegnet, ist, daß unser Ich die Fähigkeit besitzt, nach verschiedenen Richtungen hin thätig zu seyn.

Insofern die Seele selbst der beharrliche Grund dieser Richtungen ist, werden ihr verschiedene Kräfte oder Vermögen zugeschrieben, die gleichsam als Zweige, in welche der Eine Stamm des Seelenlebens sich ausbreitet, zu betrachten sind. [1])

Anm. 1) Der herkömmliche Ausdruck: Seelen-Kräfte oder -Vermögen

ist nur uneigentlich zu nehmen, indem es stets die eine und dieselbe Seelenkraft ist, die nur in verschiedenen Richtungen oder Funktionen sich thätig erweist.

§. 21.

Eintheilung.

Die Richtungen oder Thätigkeiten der Seele sind aber theils der Art, theils dem Grade nach verschieden.

In ersterer Hinsicht lassen sich alle Thätigkeiten der Seele auf drei Grundvermögen zurückführen: Erkenntniß-, Gefühls- und Begehrungsvermögen.

§. 22.

Erkennen, Fühlen, Wollen.

Im Erkennen richtet die Seele ihre Thätigkeit auf einen Gegenstand, den sie durch Wahrnehmen, gleichsam als Abbild der Wirklichkeit, ins Bewußtseyn aufnimmt, oder den sie frei nach den in ihr liegenden Gesetzen bildet und gestaltet, nämlich in den Functionen des Urtheilens und Schließens. Diese gegenständliche Thätigkeit, die immer ein gewußtes Object zum Inhalt hat, heißt im Allgemeinen Vorstellen, Vorstellung [1]).

Im Fühlen wird die Seele ihren eigenen Zustand inne, in wiefern er dem Ich entspricht, dessen Vervollkommnung und Zwecke fördert, oder diesem Allen widerstreitet.

Das Gefühl, als zuständliches Thätigseyn, bewegt sich darum im Kreise des Angenehmen und Unangenehmen. Es ist seinen Gründen nach an sich dunkel, und wird erst durch das Nachdenken klar. Denn durch dieses erkennen wir, warum uns das Eine angenehm, das Andere unangenehm berührt. So liegt also jedem Gefühle ein verhülltes Urtheil zu Grunde, d. i. indem die Seele fühlt, ist sie zugleich erkennend thätig.

Im Begehren gibt die Seele ihren Thätigkeiten eine bestimmte Richtung entweder auf ein Inneres (Entschließung, innerer

Wille) oder auf ein Aeußeres (das Handeln, äußerer Wille). Das was die Seele zum Begehren antreibt, ist ein Gefühl, das Befriedigung verlangt, so daß also, da jedes Gefühl ein Urtheil in sich schließt, im Wollen Gefühl und Erkennen vereint sind.

Anm. 1) Sinnenanschauung oder Wahrnehmung, Begriff, Vernunftanschauung oder Idee sind die Species des Genus Vorstellung.

§. 23.

Verhältniß der drei Grundvermögen zu einander.

Da die Seele auch bei allem Erkennen die Beziehung der Vorstellung auf ihr Ich inne wird, also fühlend thätig ist, so erhellt aus dem Bisherigen: daß in jeder einzelnen Seelenthätigkeit wohl eine besondere Richtung oder ein besonderes Vermögen vorwaltet, jedoch so, daß dieses bei aller Eigenthümlichkeit doch das Gemeinsame Aller in sich schließt.

Die Vermögen sind übrigens nur als Anlagen, d. i. als Möglichkeiten, vorhanden, die durch Uebung entwickelt werden müssen. Diese Entwicklung und Ausbildung ist aber bedingt:

a) theils durch die ursprüngliche Energie der einen Anlage vor der andern vermöge der Individualität der Seelen; [1])

b) theils durch äußere Einflüsse, wie der Eltern, Erziehung, Umgebung, Klima, Ort, Zeit u. A.;

c) überall aber durch den Willen des Menschen.

Durch dieses Alles ist ein äußerst manchfaltiges Verhältniß der Seelenthätigkeiten zu einander bedingt, wodurch wiederum verschiedene Stimmungen und Zustände des Seelenlebens entstehen, von denen später die Rede seyn wird.

Anm. 1) Individualität ist ein Grundcharakter alles Endlichen, indem jedes endliche Wesen bei allem Gemeinsamen mit seiner Gattung wieder ein bestimmtes Einzelnes ist, d. h. durch eigenthümliche Merkmale von jedem andern seiner Gattung sich unterscheidet.

§. 24.

Verschiedenheit der Seelenvermögen nach dem Grade.

So wie das Eine Ich das Vermögen besitzt, nach drei Richtungen hin, nämlich erkennend, fühlend und begehrend, thätig zu seyn, so findet auch in allen diesen Richtungen ein Gradunterschied der Thätigkeit Statt, je nachdem nämlich diese mehr oder minder an den Körper als Organ gebunden, oder von ihm ganz unabhängig ist.

In dieser Beziehung unterscheidet man niedere und höhere Seelenkräfte, und zwar in Bezug auf das Erkennen, Fühlen und Wollen; oder man spricht von vegetativen, thierischen und vernünftigen Functionen der Seele, denen die Unterscheidung zwischen Lebenskraft (im engern Sinne), Seele und Geist entspricht.

Anm. Bei dem Gebrauche dieser Ausdrücke, durch welche die verschiedenen Regionen oder Sphären der Thätigkeit des selbstbewußten Ich bezeichnet werden, muß man sich vor der abenteuerlichen Vorstellung hüten, welche leicht dadurch genährt wird, als ob in dem Menschen drei geistige Principien oder Wesen neben- oder ineinander vorhanden wären, indem vielmehr sich das Ich bei all den verschiedenen Weisen seiner Thätigkeit überall nur als das Eine und dasselbe weiß und erkennt.

§. 25.

Entwicklungsgang und Stufen des Seelenlebens.

Wie alles Leben, so ruht auch das der Seele auf dem Grundmerkmale der Erregbarkeit. Die Seele beginnt nämlich den Gang ihrer Entwicklung damit, daß sie Eindrücke des eigenen Leibes und der Außenwelt empfängt und aufnimmt, und sich dadurch zu einer entsprechenden Gegenwirkung bestimmen läßt. (Sinnliche Sphäre der Seelenthätigkeit: Sinn- oder Wahrnehmungsvermögen, Gemeingefühl oder Empfindungsvermögen, Trieb.)

Nachdem die Seele durch die Sinnenthätigkeit ein Material zu ihrer innerlichen Thätigkeit erlangt hat, beginnt sie ihr eigenes geistiges Reich zu schaffen, indem sie den Zusammenhang und die Be-

ziehungen der Einzelnheiten zu einander auffaßt. Hier hat sich die Seele vom leiblichen Leben losgerungen und schafft selbstthätig, aber nicht selbstständig, indem sie mittelbar (in Bezug auf den Stoff) von den Sinnenvorstellungen abhängig ist. (Sinnlich-geistige Sphäre der Seelenthätigkeit: Denkkraft (Phantasie und Verstand) sinnlich-geistige Gefühle, Willkür).

Endlich versenkt sich die Seele in ihre eigene Tiefe, und gelangt hier, die Gegensätze, das charakteristische Merkmal alles Endlichen (des sogen. Relativen), aufhebend, zur Anschauung des Uebersinnlichen, des Unendlichen (des sogen. Absoluten), das allem Endlichen zu Grunde liegt. In dieser rein geistigen Sphäre ihrer Thätigkeit erreicht die Seele den Urquell alles Seyns, wie das Urbild alles Strebens in den Ideen der Gottheit, der Wahrheit, Schönheit und Güte. (Vernunft, heilige oder ideale Gefühle, freier Wille.)

§. 26.

Das Seelenorgan.

Das Mittel, wodurch die Seele, als eine innerlich seyende in blos zeitlicher Thätigkeit erscheinende, d. i. geistige Kraft, mit der äußern gegenständlichen Welt in Verbindung tritt, ist eigentlich der ganze Leib, durch den und dessen Organe sie Eindrücke von Außen empfängt, und Bewegung nach Außen hervorbringt.

Die Physiologie und Erfahrung lehren uns aber, daß die Seele mit den manchfachen Theilen des Leibes in theils mittelbarer, theils unmittelbarer Wechselwirkung stehe, und daß insbesondere das Nervensystem es sey, durch welches im gesunden Zustande die letztere vermittelt werde; darum heißt dieses auch vorzugsweise das Seelenorgan.

§. 27.

Vermittlung des Nervensystems.

Die Nerven, aus einer fast breiartigen Masse bestehend, sind

durch ihre Einheit im Körper ein Bild des einheitlichen Seelenlebens. Sie bilden nämlich ein zusammenhängendes Ganze, ein System, dessen Centrum das Gehirn ist, und dessen Radien sich im ganzen Körper ausbreiten, und dort Empfindung und Bewegung vermitteln.

Die Thätigkeit des Nervensystems, wodurch dieses mit den übrigen Theilen des Leibes und mit der Seele in Wechselwirkung tritt, ist weder mechanischer noch chemischer Art, sondern eine eigenthümliche, eine mittlere zwischen geistiger und materieller Wirksamkeit, eine dynamische, d. h. eine in bloßer Kraftäußerung und Kraftanregung bestehende Thätigkeit, wozu die Wirksamkeit der Elektrizität einige Analogie darbietet.

Anm. Die Wechselwirkung zwischen Geist und Körper ist eine in den Erscheinungen gegebene Thatsache, diese selber aber ist uns in ein geheimnißvolles Dunkel gehüllt, ein wissenschaftliches Problem, für dessen Lösung Analogien, von andern Erscheinungen hergenommen, nicht ausreichen. Wir wissen zwar, daß die Nerven theils von innen, theils von außen angeregt, auch daß diese Anregungen durch die in den Nervensträngen vorhandenen electrischen Elemente vermittelt werden; aber wie die Seele diese Vorgänge der Nervenbewegung leitet und die Nervenanregungen zu immateriellen Gestaltungen, wie Gedanken, Begriffe, Gefühle und Willensakte sind, verarbeitet, dies Alles entzieht sich der wissenschaftlichen Beobachtung. Das Weitere hierüber in der rationalen Psychologie.

Zweite Abtheilung.

Von den besonderen Aeußerungen des Seelenlebens.

Erstes Kapitel.

Das Erkenntnißvermögen.

§. 28.

Haupttheile des Erkenntnißvermögens.

Die verschiedenen Richtungen der Seele, insofern diese erkennend thätig ist, sind: in der sinnlichen Sphäre der Seelenthätigkeit

der Sinn oder das Wahrnehmungsvermögen; in der sinnlich-geistigen die Denkkraft und zwar das Denken in Bildern oder die Phantasie, und das Denken in Begriffen oder der Verstand; in der geistigen Sphäre die Vernunft; ferner das Gedächtniß und die Erinnerungskraft als allen drei Sphären angehörend.

I. Der Sinn oder das Wahrnehmungsvermögen.

§. 29.

Sinneswahrnehmung. Empfindung.

Die Seele tritt zunächst mit dem Aeußern, d. i. mit dem was sie nicht ist (mit dem Nicht-Ich, d. i. dem eigenen Leibe und der Außenwelt,) in Verbindung und Gemeinschaft durch das Gemeingefühl (Empfindungsvermögen) und durch den Sinn (Wahrnehmungsvermögen). [1])

Durch das über den ganzen Körper verbreitete Gemeingefühl wird sich die Seele der innerlichen Zustände des eigenen Leibes bewußt, und empfindet. [2])

Durch den Sinn hingegen nimmt die Seele die äußeren Gegenstände, insofern sie ihr gegenwärtig sind, in's Bewußtsein auf, und nimmt wahr.

Die durch sinnliche Wahrnehmung (perceptio) entstandene Vorstellung heißt Anschauung, [3]) und die dadurch bewirkte Erkenntniß des Gegenstandes äußere Erfahrung oder empirische Erkenntniß. [4])

Anm. 1) Das Wahrnehmungsvermögen wird uneigentlich der äußere Sinn genannt, im Gegensatze des sogenannten innern Sinnes oder des Bewußtseyns, durch welches die Seele ihre eignen innern Zustände wahrnimmt. Daher gibt es auch eine innere oder geistige Erfahrung.

2) Empfindung ist also das Bewußtseyn oder das Innewerden eines leiblichen Zustandes, und gehört, da sie den Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen in sich schließt,

dem Gefühlsvermögen an. — Die Wahrnehmung, als ein wahr oder wirklich nehmen des Gegenstandes selbst, ist die Aufnahme einer Gestaltung, eines Abbildes dessen, was dem Ich oder Subject als ein Anderes oder Objectives gegenübersteht. Da jede Wahrnehmung von Empfindung, begleitet ist, weil ein Innewerden eines fremden Daseyns ohne Beziehung auf das eigene Daseyn nicht möglich ist, so erklärt sich hieraus, wie Wahrnehmung und Empfindung oft auf eine begriffverwirrende Weise verwechselt werden.

3) Anschauung eigentlich nur von der Wahrnehmung des Gesichts, dann (a priori fit denominatio) von jeder Wahrnehmung durch die Sinne überhaupt. Daher das Wahrnehmungsvermögen auch Anschauungsvermögen heißt.

4) Die Erfahrungserkenntniß heißt auch Erkenntniß a posteriori (sc. parte), im Gegensatze der Erkenntnisse des Verstandes und der Verunft, welche, weil sie nicht wie die Erfahrung auf einem Gegebenen, sondern auf ursprünglichen Gesetzen jener Vermögen beruhen, reine, rationale oder Erkenntnisse a priori heißen.

§. 30.

Bedingungen der Sinneswahrnehmung.

Da die Thätigkeit des Sinnes an gewisse körperliche Vorrichtungen, die Sinnesorgane, gebunden ist, so wird, damit eine sinnliche Vorstellung zu Stande kommt, erfordert: a) ein äußerer Gegenstand und dessen Einwirkung auf das Sinnorgan (Receptivität); b) eine Richtung der Seele, diesen Eindruck im Bewußtseyn wahrzunehmen, d. i. Aufmerksamkeit (Spontaneität). [1]) Diese hat verschiedene Grade, die durch die Stärke des Eindrucks, durch das Interesse, das die wahrzunehmenden Gegenstände für unser Gefühl haben, endlich durch die Energie des Willens bestimmt werden. [2])

Anm. 1) Jede Sinneswahrnehmung hat demnach zweierlei Momente, physiologische und psychologische, die als zur Entstehung derselben gleich wesentlich sich gegenseitig fordern und bedingen. Zuerst nämlich werden die Nerven von Außen durch eine Einwir-

kung des Gegenstandes, welche wir Reiz nennen, zur Thätigkeit angeregt. So wird z. B. bei der Wahrnehmung des Gesichtssinnes der Sehnerv von den durch das Auge eindringenden Lichtwellen gereizt, welcher Erregungszustand sich bis zum Centralorgan, dem Gehirn, fortpflanzt, wo dann ihm entsprechend im Bewußtsein die Vorstellung eines äußern Gegenstandes entsteht.

Letzteres geschieht aber nur dann, wenn die Seele ihre Aufmerksamkeit darauf richtet, d. i. wenn das wissende Ich das sinnlich gegebene Manchfaltige zum Gegenstande seiner eigenen Thätigkeit, d. i. zu einer gewußten Einheit oder einer Vorstellung macht. — Wo dies bei einer Sinnesaffektion nicht der Fall ist, und die Seele gleichzeitig ihre Thätigkeit auf ein Anderes heftet, entsteht in Folge ersterer entweder keine oder wenigstens keine bestimmt entsprechende Vorstellung im Bewußtseyn, wenn auch alle physikalischen Bedingungen der Sinneswahrnehmung erfüllt sind.

2) Je stärker die Aufmerksamkeit, desto deutlicher ist die Sinneswahrnehmung. Durch sie wird das Sehen zum Blicken und Anschauen, das Hören zum Horchen, das Tasten zum Betasten, das Riechen zum Beriechen, das Schmecken zum Kosten.

§. 31.

Richtigkeit der Sinneswahrnehmung.

Die Richtigkeit unserer Sinneserkenntniß hängt also ab:

a) von naturgemäßer Beschaffenheit und Thätigkeit der Sinnesorgane, d. i. von richtiger Receptivität, die nicht Statt findet bei Blindheit, Taubheit, in Krankheit, Ohnmacht u. s. w.

b) von naturgemäßer Selbstthätigkeit des Geistes d. i. von richtiger Spontaneität, die fehlt bei tiefem Nachdenken, starken Gemüthsbewegungen u. s. w.

Anm. In Folge krankhafter Verstimmungen, welche das Gleichgewicht der Lebenskräfte stören, können — in umgekehrter Weise als dies im normalen Zustand bei der sinnlichen Wahrnehmung der Fall ist — vom Bewußtseyn aus durch lebhafte Einbildungen auf die Sinnesnerven solche Reize ausgeübt werden, welche der

Vorstellung eines bestimmten Gegenstandes voranzugehen pflegen. Hierdurch verliert der Mensch die Möglichkeit, die bloßen Erzeugnisse seiner Einbildungskraft von wirklich wahrgenommenen Gegenständen zu unterscheiden. Er sieht mit völlig subjectiver Gewißheit Gegenstände, die nicht vorhanden sind, und hört Stimmen, wo Niemand redet. In solchen Sinnestäuschungen (sogen. Hallucinationen) finden viele mehr oder minder wichtige psychologische Erscheinungen ihre Erklärung.

§. 32.

Die Sinnesorgane.

Die Thätigkeit des Sinnes oder des Wahrnehmungsvermögens ist an gewisse körperliche Vorrichtungen, die sogenannten Sinnesorgane, gebunden. Diese sind gleichsam die Saugadern der Seele, durch welche ihr Kunde von der Außenwelt zugeführt wird.

Der Sitz der Sinnesorgane ist die Haut, wo sie einen mehr oder weniger entwickelten Vorbau haben, dessen Hauptbestandtheil Nerven-Enden sind, die mit dem Centrum des Nervensystems in inniger Verbindung stehen, so daß das Sinnesorgan nur vermöge dieses ununterbrochenen Zusammenhanges seines Nerven mit dem Gehirne funktioniren kann. Die Bedeckungen und Umgebungen des Sinnesnerven sind bei den einzelnen Organen verschieden.

Anm. Sensus nuntii ac interpretes rerum. *Cicero*. Vergl. Helmholz: Ueber die Natur der menschlichen Sinnesempfindungen. 1852.

§. 33.

Zahl und Rangordnung der Sinne.

Die Anzahl der Sinne bestimmt sich theils nach der verschiedenen Beschaffenheit der Sinnesorgane, theils nach der verschiedenen Erscheinungsweise der wahrzunehmenden Gegenstände.

Da die Erscheinungsweise der Außenwelt eine dreifache ist, nämlich eine mechanische, chemische und dynamische, und die Sinne ür die Aufnahme der äußern Einwirkungen dienen, so lassen sich

drei entsprechende Klassen oder Paare von Sinnen unterscheiden: mechanische (Fühl- und Tastsinn), chemische (Geschmack und Geruch), dynamische (Gehör und Gesicht). [1])

Da jedoch die mechanischen Sinne, nämlich Fühl- und Tastsinn, noch kein streng gesondertes Organ haben, so werden sie gewöhnlich nicht unterschieden, und man zählt daher in der Regel nur fünf Sinne.

Die Rangordnung der Sinne bestimmt sich nach dem Grade der Entwicklung ihres Vorbaues, und nach dem Umfang und der Schnelligkeit ihres Wirkens. [2])

Anm. 1) Gewisse Wahrnehmungen, wie Gestalt, Größe, Richtung, sind den Sinnen zwar gemeinsam, außerdem aber hat jeder Sinn seine ihm eigenthümliche Empfindung. um seiner spezifischen Aufgabe zu genügen, nämlich die Wahrnehmung bestimmter Eigenschaften der Außenwelt zu vermitteln. So ist das Auge nur für Licht und Farbe, das Ohr für Schall, Fühl- und Tastsinn für Wärme und Widerstand u. s. w. qualifizirt.

2) In dieser Hinsicht ergibt sich folgende Stufenreihe: Fühl- und Tastsinn, Geschmack, Geruch, Gehör, Gesicht. — In praktischer Hinsicht, d. i. in Beziehung auf den Einfluß, den die Sinne auf die Bildung des Menschen üben, nehmen unstreitig Geruch und Geschmack die unterste, Fühl- und Tastsinn die mittlere, Gesicht und Gehör aber die oberste Stufe ein. Ob der Blinde oder Taube der Unglücklichere sey?

§. 34.

Die mechanischen Sinne. Fühl- und Tastsinn.

Die mechanischen Sinne sind über die ganze Haut verbreitet, wo die überall vorhandenen sogenannten Hauptpapillen oder Fühlwärzchen, in welche sich mit dem Rückenmark und dem Gehirn zusammenhängende Nerven verzweigen, ihr eigentliches Organ bilden.

Ihre Wirksamkeit ist mechanisch, d. i. sie ist an den Druck und die unmittelbare Berührung des Gegenstandes selbst gebunden. Ist

das Berühren aktiver Art, so heißt es Tasten, im Gegentheile Fühlen. — Während der mehr passive Fühlsinn sich über die ganze Haut erstreckt, hat der selbstthätige Tastsinn seinen Sitz vorzüglich an der beweglichen Hand, namentlich an den Fingerspitzen, wo die Hauptpapillen in größerer Zahl und Vollkommenheit vorhanden sind, und die Reize empfangen.

Die Wahrnehmungen der mechanischen Sinne beziehen sich auf das äußere Daseyn überhaupt, insbesondere auf die räumlichen Eigenschaften und Verhältnisse der Körper, auf Schwere, Umfang, Cohäsion, Weichheit, Härte, Rauheit, Glätte, Flüssigkeit, Festigkeit, Trockenheit, Nässe, endlich auf die Temperatur, Wärme und Kälte.

§. 35.

Die chemischen Sinne. Geschmack. Geruch.

Der Sitz der chemischen Sinne, des Geschmacks und Geruchs, ist die Schleimhaut, welche zwei Höhlen des Kopfes, den Mund und die Nase, auskleidet, und von deutlich geschiedenen Hirnnerven durchdrungen ist.

Ihre Wirksamkeit beruht auf Bewegungen, die mit chemischen Vorgängen oder Prozessen verbunden sind [1]), wobei die Wahrnehmung der schmeckbaren (Salze, Oele) und der riechbaren (Dünste, Dämpfe) Stoffe durch die von der Schleimhaut abgesonderte auflösende Feuchtigkeit vermittelt wird.

Bei beiden einander sehr nahe verwandten Sinnen ist die Empfindung, also der Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen vorherrschend. [2]) — Der Geschmack ist der Wächter für die Verdauungsorgane, der Geruch für die Athmungsorgane.

Anm. 1) Vielleicht auch beim Geruche auf einem elektrischen Prozesse, wodurch am leichtesten sich erklärt, warum vorzugsweise nur die Inflammabilien eine Geruchsempfindung hervorbringen, und

warum diese letztere einen so starken und schnellen Einfluß auf die gesammte Lebensthätigkeit ausübt.

2) Die Wahrnehmung tritt bei diesen Sinnen gegen die Empfindung zurück, da Geschmack und Geruch nur fast formlose Stoffe (tropfbar-flüssige und gasförmige) uns kund geben.

§. 36.

Fortsetzung.

Das eigentliche Organ des aktiven Geschmackssinnes ist die Zunge, in deren verschieden gebildeten Wärzchen die Enden der Geschmacksnerven sich verzweigen. Die feinen Zungenwärzchen sind an der Spitze, mit der vorzugsweise Süßes und Saures, die breitern mehr gegen die Wurzel der Zunge, wo vornehmlich Bitteres und Herbes geschmeckt wird.

Der passive auch in die Ferne wirkende Geruchssinn hat zu seinem Organe die Schleimhaut, welche die Nasenhöhlen auskleidet und von den Enden des Geruchsnerven durchwebt ist.

Anm. Die verschiedenen Arten der Gerüche sind noch weniger als die Geschmäcke durch bestimmte Ausdrücke der Sprache bezeichnet. Man bezeichnet sie entweder nach der durch sie hervorgebrachten Empfindung als Wohlriechendes und Stinkendes, oder nach den riechbaren Gegenständen als Moschusgeruch, Nelkengeruch u. s. w. (Als Grund hierzu vergl. §. 35 Anm. 2.)

§. 37.

Die dynamischen Sinne.

Das Objekt der dynamischen Sinne, des Gehörs und Gesichts, sind nicht die Körper selbst, sondern ihre Wirkungen, nämlich die durch sie veranlaßten Schwingungen des Schalles und Lichtes,[1]) durch die der Gehör- und Sehnerve im Innern des Organs angeregt wird. Das Sinnorgan hat hier seine höchste Vollendung erreicht durch einen eigenthümlichen künstlichen Bau, in dem der keiner andern Funktion dienende Sinnesnerv, der in Form von Häuten sich

ausbreitet, den Mittelpunkt bildet. Der übrige aus Häuten, Muskeln und Knorbeln zusammengesetzte Vorbau dient zur Leitung des Schalles und Lichtes.

Anm. 1) Im Schalle undulirt die Luft, im Lichte der Aether, von dessen Wellenbewegung nach der jetzt allgemeinen Annahme der Physiker die einzelnen Erscheinungen des Lichtes sammt den Farben abgeleitet werden.

§. 38.

Das Gehör.

Das Organ des Gehörsinnes sind die zwei Ohren,[1]) das Object des Hörens oder der Gehörswahrnehmung ist der Schall, der eine Folge oder Wirkung von Schwingungen elastischer[2]) Körper in der Luft ist. Sind diese Schwingungen regelmäßig, d. i. erfolgen gleich viele in gleichen Zeiträumen, so heißt der Schall Ton, im Gegentheile Geräusch, das als nicht bestimmbar unmusikalisch ist.

Was den Grad betrifft, so unterscheidet man bei dem Schalle überhaupt Stärke und Schwäche je nach der Größe und Heftigkeit der Schwingungen; bei den Tönen insbesondere Höhe und Tiefe. Je schneller nämlich die Schwingungen in einer bestimmten Zeit sind, desto höher, je langsamer, desto tiefer ist der Ton.[3])

Anm. 1) Die verschiedenen Theile des Ohres haben die Bestimmung, die Schallstrahlen, d. i. die mittelst der Luft sich fortpflanzenden schallenden Schwingungen, aufzufangen, zu verstärken und bis zum Gehörnerven zu leiten. — Das äußere Ohr oder die Muschel fängt, gleich einem Hörrohre, die Schallstrahlen auf und führt sie zum Gehörgang, wo sie verstärkt das Trommelfell, eine elastische Haut, die den Gehörgang schließt, in Schwingung versetzen. Die Schwingungen des Trommelfelles theilen sich den in der Trommelhöhle liegenden Gehörbeinchen, dem Hammer, Ambos, Steigbügel mit, durch die sie sodann zum Labyrinth fortgeleitet werden, wo sie mittelst der dort enthaltenen wässrigen Flüssigkeit auf den Gehörnerven wirken, dessen

Enden sich an den Wänden des Labyrinths gleich einem Netze ausbreiten. Durch die eustachische Röhre (die Trompete), welche die Trommelhöhle mit dem Schlund in Verbindung setzt, wird in jene zur Erhaltung des Gleichgewichts Luft eingelassen, auch kann durch sie bisweilen, selbst bei Tauben, eine Gehörswahrnehmung vermittelt werden. — Das Ohrenschmalz in dem Hörgange dient gegen das Eindringen von Staub, Insekten u. A.

2) Da kein Körper ohne alle Elasticität, d. i. Ausdehnungsfähigkeit, ist, so können eigentlich alle festen und flüssigen Körper in eine schallende Schwingung versetzt werden. Je elastischer übrigens der Körper und in je größerer Spannung er ist, desto stärker ist jene. Daher Metall und Glas vorzüglich dazu geeignet sind, und die Luft, der vorzugsweise Elasticität zukommt, der eigentliche Leiter oder der Träger des Schalles (folglich auch der menschlichen Sprache) ist. „Wäre der Erdball der Atmosphäre beraubt, wie unser Mond, so stellte er sich uns in der Phantasie als eine klanglose Einöde dar.“ Humboldt (Kosmos I. S. 332).

3) Der tiefste hörbare Ton, das C einer 32füßigen Orgelpfeife, soll durch 32 Schwingungen in einer Sekunde, der höchste durch 15,000—16,000 Schwingungen in derselben Zeit entstehen. — Ein Ton ist um eine Octave höher als ein anderer, wenn er noch einmal so viel Schwingungen zählt. — Klang, als eine besondere Qualität des Tons, Accord, Harmonie, Disharmonie, Melodie als verschiedene Verhältnisse und Folgen von Tönen.

Die Geschwindigkeit, mit welcher der Schall sich fortpflanzt, ist bedingt von der Beschaffenheit und der Temperatur der Luft; sie beträgt in gewöhnlicher, ruhiger Luft bei mittlerer Temperatur etwa 1050 Fuß in einer Sekunde.

§. 39.

Das Gesicht.

Das Organ des Gesichtssinnes sind die zwei Augen[1]) Diese bestehen aus verschiedenen Häuten, die theils unmittelbar zusammenhängen, theils mit durchsichtigen Flüssigkeiten angefüllte Höhlungen bilden, wo die einfallenden Lichtstrahlen mehrmal gebrochen werden,

bis sie den Gegenstand auf der Netzhaut, einer Ausbreitung des Sehnerven im Hintergrunde des Auges, verkehrt abbilden, und Anlaß zur Gesichtswahrnehmung geben. Uebrigens sieht die Seele nicht das verkehrte Bild des Gegenstandes auf der Netzhaut, sondern diesen selbst, dessen Lichtstrahlen den Gesichtssinn afficiren. Daher auch Erklärungen, warum wir, wegen des verkehrten Bildes auf der Netzhaut, den Gegenstand nicht verkehrt, und wegen der beiden Augen, nicht doppelt sehen, als überflüssig erscheinen.[2])

Anm. 1) Die beiden nach ihrer Form sogenannten, durch sechs Muskeln nach allen Richtungen beweglichen Augapfel ruhen in schützenden Höhlen des Schädels, und sind auch durch Augenlieder, Augenwimpern, Augenbraunen und durch die Thränenfeuchtigkeit vor schädlichen Einflüssen gesichert. Die Theile des Augapfels, Häute und Flüssigkeiten, sind meist dem Lichte verwandt, d. h. ihm durchdringlich.

Der Augapfel ist von der sogenannten harten oder weißen Haut (tunica sclerotica) umschlossen, deren vorderer, etwas mehr gewölbte Theil die durchsichtige Hornhaut (cornea transparens) bildet. An die harte Haut schließt sich zunächst die Aderhaut (tun. choroidea) an, welche unmittelbar hinter der Hornhaut die Regenbogenhaut (iris) heißt, rückwärts schwarz gefärbt ist, vorn aber als ein Ring von verschiedener Farbe, schwarz, blau, braun u. s. w. erscheint, nach der das Auge benannt wird.

Die Iris hat in der Mitte (im Augensterne) eine runde Oeffnung, das Sehloch oder die Pupille, durch welche allein das Licht in das Innere des Auges gelangt. Die Pupille verengt sich unwillkürlich bei stärkerem Lichte, und erweitert sich bei schwächerem.

Hinter der Pupille (in der durch die Iris getheilten Augenkammer) liegt die Krystallinse (humor crystallinus oder lens crystallina), ein durchsichtiger, aus gallertartiger Substanz bestehender Körper, der von beiden Seiten convex ist, und die durch die Pupille einfallenden Lichtstrahlen so bricht, daß sie sich zu einem verkehrten Bilde auf der Netzhaut (retina) vereinigen. Die letztere ist eine äußerst zarte Ausbreitung des Sehnerven im

Hintergrunde des Auges, und umfaßt die ebenfalls gallertartige Glasfeuchtigkeit (humor vitreus). Eine wässrichte Feuchtigkeit (humor aqueus) befindet sich in dem kleinen Raum zwischen der Linse und Hornhaut. — Die beiden sich berührenden und zum Theil einander durchkreuzenden Sehnerven treten durch eine Oeffnung gegen die Nase zu in den Augapfel ein.

Anm. 2) Das Weitere s. Encykl. §. 205 ff.

§. 40.

Fortsetzung.

Das Object des Sehens ist das Licht,[1]) und mittelst desselben Farben und Glanz, ferner Figur (d. i. Form und Gestalt), Bewegung und Entfernung der Körper. Die letztern Eigenschaften und Verhältnisse der Körper werden zugleich durch den Tastsinn wahrgenommen, der bei Blindgebornen oft einen solchen Grad der Ausbildung erreicht, daß er selbst Farben unterscheidet.

Damit eine deutliche Gesichtsanschauung entstehe, muß der Gegenstand, von dem die Lichtstrahlen ausgehen oder zurückgeworfen werden und das Auge treffen, in der gehörigen Entfernung seyn, und eine Einwirkung mit einer gewissen Stärke und Dauer geschehen. Die gewöhnliche Gesichtsweite für ein gesundes Auge zum deutlichen Sehen beträgt 12—20 Zoll.[2]) Bedeutende Abweichungen hiervon finden beim Kurzsichtigen (Myops) und Weitsichtigen (Presbys) statt.[3])

Durch den Gesichtssinn tritt die Seele in die unmittelbarste Gemeinschaft mit der Außenwelt (dem Lichte) daher die große Bedeutsamkeit des menschlichen Blickes; durch den Gehörsinn tritt die Außenwelt in die unmittelbarste Verbindung mit der Seele, daher beim Rücktritt aller Sinnenthätigkeit in Ohnmacht, bei Sterbenden u. A. zuletzt noch durch das Gehör eingewirkt wird. Das Gehör ist der Sinn für die beseelte Welt; das Gesicht ist der Raum- und Zeit- oder Weltsinn.

Anm. 1) Ueber die Natur des Lichtes. Nach Cartesius, Euler u. A. ist das Licht ein Accidens oder Modifikation des Aethers, der im Licht undulire (Undulations- oder Vibrationstheorie), nach Newton eine äußerst feine Substanz, die von leuchtenden Körpern in geradlinigen Richtungen ausströmt, und mit außerordentlicher Schnelligkeit (etwa 42,000 Meilen in einer Sekunde) sich fortpflanzt (die Emanations- oder Corpusculartheorie). — Gesehen wird ein Körper nur dadurch, daß von ihm aus Lichtstrahlen, eigene oder zurückgerufene, unser Auge afficiren.

Die Farben sind Modifikationen des Lichtes, die durch Brechung der Lichtstrahlen entstehen. Grundfarben: Roth, Gelb und Blau. — Weiß erscheinen diejenigen Körper, welche das Licht ungetheilt zurückwerfen, schwarz solche, die es einsaugen. Schatten ist ein geringerer Grad des Lichts, Finsterniß gänzlicher Mangel desselben.

2) Uebrigens hat die Wirksamkeit des Gesichtssinnes einen außerordentlichen Umfang, und übertrifft weit die der übrigen Sinne. Je entfernter aber ein Gegenstand ist, desto kleiner erscheint er, was sich nach dem Sehwinkel, den die von den beiden äußersten Enden des Gegenstandes ausgehenden Lichtstrahlen bilden, richtet. Uebertrifft die Entfernung den Durchmesser des Gegenstandes 5000mal, so daß der Sehwinkel kleiner als 40 Sekunden wird, so ist der Gegenstand dem menschlichen Auge nicht mehr sichtbar.

3) Kurzsichtigkeit entsteht durch zu große Convexität der Hornhaut und Linse, wodurch die Lichtstrahlen etwas entfernterer Gegenstände zu stark gebrochen werden, Weitsichtigkeit durch den entgegengesetzten Fehler, wodurch die Lichtstrahlen näherer Gegenstände nicht stark genug gebrochen werden. Dem ersten Gesichtsfehler wird durch concave, dem zweiten durch convexe Gläser begegnet. — Das Schielen. Der graue (cataracta) und schwarze (amaurosis) Staar.

§. 41.

Die gemeinschaftliche Form aller Sinneswahrnehmungen.

Alles, was der Sinn wahrnimmt, stellt er sich als irgendwo

und irgendwann vor. Daher ist die allgemeine Form, d. i. die Art und Weise, wie alles sinnlich Wahrnehmbare in's Bewußtseyn aufgefaßt wird:

a) der Raum, d. i. die Vorstellung von dem Nebeneinanderseyn der Dinge, oder von der Ausdehnung, und zwar nach dreifacher Richtung, Länge, Breite, Höhe (oder Tiefe);

b) die Zeit, d. i. die Vorstellung von dem Nacheinanderseyn der Dinge, oder von Dauer und Wechsel, ebenfalls nach dreifacher Abmessung, Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft.

Anm. Reiner und realer Raum. Reine und reale Zeit. Das Weitere hierüber im II. Theil.

II. Die Denkkraft.

§. 42.

Uebersicht. Verschiedene Seiten der Denkkraft.

Durch die Sinneswahrnehmung erhält die Seele eine große Manchfaltigkeit von Vorstellungen, die den Stoff abgeben, den sie selbstthätig nach Gesetzen, die der Natur der menschlichen Seele eigen sind, weiter umbildet und bearbeitet. Dieses selbstthätig gesetzmäßige Schaffen der Seele heißt Denken, und die entsprechende Befähigung Denkkraft.

Jenes Denken ist nun aber doppelter Art, indem nämlich die Seele entweder Vorstellungen an Vorstellungen knüpft, sie manchfaltig umgestaltet und verbindet, und dadurch neue Gebilde schafft; oder indem sie in die chaotische Masse der Vorstellungen Einheit, Ordnung und Zusammenhang bringt. Das Erstere heißt insbesondere Dichten, und gehört der Phantasie an, das zweite ist Aufgabe des Verstandes, und ist das Denken im engern Sinne.

Beides, das Dichten und Denken wird nur dadurch möglich, daß die Seele die Fähigkeit besitzt, Vorstellungen theils im Bewußt-

seyn, festzuhalten, theils, wenn sie entschwunden zu seyn scheinen, wieder in dasselbe zurückzurufen. Daher vom Gedächtniß und der Erinnerungskraft, als dem Anfange und dem Hilfsmittel des Denkens, zuerst die Rede seyn muß.

A. Das Gedächtniß. Die Erinnerungskraft.

§. 43.

Erklärung.

Diese beiden Vermögen beruhen auf einem allgemeinen Gesetze der Seele, daß sie durch jede einmal vollbrachte Thätigkeit eine Fertigkeit zur Wiederholung derselben erlangt. Je öfter und aufmerksamer diese Wiederholung geschieht, desto größer und wirksamer wird jene Fertigkeit.

Das Gedächtniß ist demnach das Vermögen der Seele, Vorstellungen sich so anzueignen, daß sie gleichsam mit dem Bewußtseyn verschmelzen und einen Theil desselben ausmachen, so daß sie jeden Augenblick ihr zu Gebote stehen, oder wieder in's Bewußtseyn zurückgerufen und als dieselben erkannt werden. In letzterem Sinne heißt die Thätigkeit des Gedächtnisses insbesondere Erinnerung, d. i. ein lebendigeres innerliches Reproduciren dessen, was nur dunkel im Bewußtseyn gesetzt ist.

§. 44.

Besinnen.

Die Reproduktion schon gehabter Vorstellungen geschieht theils willkürlich durch Besinnen,[1]) theils unwillkürlich durch körperliche und geistige Reize,[2]) und durch die sogenannte Ideenassociation.

Anm. 1) Das Besinnen ist jene Anstrengung der Seele, vermöge welcher sie am Faden bekannter Vorstellungen die mit diesen früher verbundenen, nun aber vergessenen aufsucht. Dieses geschieht nach dem Gesetze der Association.

2) Körperliche Reize, wie Hunger, Durst u. A., ferner die daraus hervorgehenden Begierden und Leidenschaften erregen ohne unsern Willen die Vorstellungen von solchen Gegenständen, die zu ihrer Befriedigung dienen.

§. 45.

Ideenassociation.

Die Ideenassociation ist die Verbindung solcher Vorstellungen, die einander gegenseitig hervorrufen. Die verschiedenen Weisen oder Gesetze dieser Verbindung lassen sich auf ein Grundgesetz zurückführen, welches als das der Verwandtschaft bezeichnet werden kann, und darin besteht, daß Vorstellungen, die einmal im Bewußtseyn mit einander in Verbindung standen, also eine gedachte Einheit bildeten, eben wegen dieses frühern Zusammenseyns einander wieder zu erwecken vermögen.

Diese Verwandtschaft ist eine zweifache:

a) eine äußere, d. h. auf solchen Verhältnissen der Dinge zu einander beruhende, welche der Sinn wahrnimmt, als: räumliches und zeitliches Beisammenseyn, Aehnlichkeit und Contrast [1]).

b) eine innere, die auf solchen Beziehungen der Dinge zu einander beruht, die der Verstand auffaßt, wie Verknüpfung der Vorstellungen vom Gegenstand oder Subject und den Eigenschaften oder Prädikaten, vom Ganzen und den Theilen, von Individuum, Art und Gattung, von Ursache und Wirkung.

Anm. 1) Das räumliche und zeitliche Verbundenseyn oder räumliche und zeitliche Einheit: So können wir auswendig gelernte Wörter leichter wieder in der Ordnung hersagen, in welcher wir sie dem Gedächtniß anvertraut haben, als in umgekehrter. — Von zwei Menschen, die wir zu gleicher Zeit kennen gelernt haben, erinnert uns der Eine, den wir wieder sehen, sofort an den andern Abwesenden.

Die Ideenassociationsgesetze der Aehnlichkeit und des Con-

trastes beruhen auf Gleichheit und Verschiedenheit der Merkmale eines Dinges; das Vorherrschen der gleichen Merkmale erzeugt Aehnlichkeit, der verschiedenen den Contrast.

§. 46.

Grade und Arten des Gedächtnisses.

Das Gedächtniß ist bei verschiedenen Menschen dem Grad und der Art nach verschieden entwickelt. — Im Allgemeinen unterscheidet man ein gutes und schlechtes Gedächtniß nach den verschiedenen Graden der Leichtigkeit, des Umfangs, der Stärke und Treue seiner Wirksamkeit. Das Gedächtniß heißt:

a) leicht, wenn es schnell auffaßt, im Gegentheil langsam;

b) umfassend oder groß, wenn es viele und manchfaltige Vorstellungen behält, im Gegentheil beschränkt;

c) stark, wenn es lange behält, im Gegentheil schwach;

d) treu, wenn es die Vorstellungen richtig behält, im Gegentheil untreu oder trügerisch.

Der Art nach unterscheidet man, je nachdem leichter das Zeichen oder der Inhalt der Vorstellungen aufgefaßt und behalten wird= Wort= und Sachgedächtniß; ferner nach dem Gegenstand Zahlen=, Ton=, Ortsgedächtniß u. s. w.

§. 47.

Fortsetzung.

Die genannten Vorzüge des Gedächtnisses finden sich selten in gleicher Weise beisammen, namentlich Leichtigkeit nicht neben Stärke und Treue; sie werden aber durch fleißige und aufmerksame Uebung sämmtlich bis zu einem gewissen Grade erworben, und theilweise zu einer außerordentlichen Vollkommenheit ausgebildet.

Anm. Beispiele von außerordentlichem Umfang und Stärke des Gedächtnisses liefert die alte und neue Zeit. Männern wie Themistokles, Cäsar, Hortensius, Leibnitz, Pascal, Locke

u. A. wird eine außerordentliche Stärke und Umfang des Gedächtnisses nachgerühmt. — Es ist daher ein ebenso falsches als schädliches Vorurtheil, daß Güte des Gedächtnisses mit Schärfe des Verstandes nicht vereinbar sey. — Wichtigkeit einer sorgfältigen und verständigen Ausbildung des Gedächtnisses, als der Vorrathskammer all unseres Wissens. Memoria, quae non modo philosophiam, sed omnis vitae usum omnesque artes una maxime continet. *Cicero.* Psychologisch richtig bezeichnen die Alten die Mnemosyne (die Erinnerungstreue) als die Mutter der Musen.

§. 48.

Das Memoriren.

Die Uebung des Gedächtnisses oder das Memoriren geschieht entweder auf mechanische oder intellectuelle Weise.

a) mechanisch, d. i. durch öftere Wiederholung dessen, was man dem Gedächtniß einprägen will, nach den Associationsgesetzen der äußern Verwandtschaft;

b) intellectuell, wenn die Einprägung nach den Associationsgesetzen der innern Verwandtschaft erfolgt. Hier ist die Auffassung der Gedanken — nach Inhalt, Eintheilung und Zusammenhang — die Hauptsache, und der Verstand ist zugleich mit dem Gedächtnisse thätig [1]).

Sammlung und ausschließliche Richtung des Geistes auf das, was dem Gedächtnisse eingeprägt werden soll, sowie Interesse für den Gegenstand, sind die richtigen Mittel eines leichten und sichern Memorirens, öftere Wiederholung des Erlernten aber die Bedingung, ein starkes und treues Gedächtniß zu erlangen. [2])

Anm. 1) Uebrigens muß das Gedächtniß auf beiderlei Weise geübt werden, auf mechanische besonders in der Jugend, indem nur dadurch Stärke und Treue des Gedächtnisses im Alter bewahrt wird.

2) Alle künstlichen Mittel der sogenannten Mnemonik (Gedächtnißkunst) sind meist zweckwidrig oder arten mehr oder minder

in nutzlose Spielerei aus. Dies gilt namentlich von der sogen. ingeniosen Methode des Memorirens, die in dem Gebrauche von sinnbildlichen Zeichen besteht, welche mit dem, was memorirt werden soll, irgend eine Aehnlichkeit haben. Die wirksame Regel zur Erlangung großer Fertigkeit im mechanischen Memoriren beruht auf demselben Princip unausgesetzter Uebung, wie die durch Gewöhnung allmählig erzeugte Virtuosität eines äußern Bewegungsorgans.

§. 49.

Zusammenhang des Gedächtnisses mit der Gehirnthätigkeit.

Daß das Gedächtniß mit der organischen Thätigkeit des Gehirns enge zusammenhänge, läßt sich nicht verkennen. Daraus lassen sich manche Erscheinungen erklären, z. B. daß das Gedächtniß in der Regel in der Jugend stärker ist als im Alter, daß manche Krankheiten, Leiden des Kopfes, Verletzungen des Gehirns, die Thätigkeit des Gedächtnisses, namentlich des Wortgedächtnisses, schwächen und hemmen, oder in andern Fällen erhöhen und stärken. Welcher Theil des Gehirns aber der Seele bei der wundersamen Thätigkeit des Gedächtnisses als Organ diene, ist unbekannt.

Anm. Die Hypothese, als ob die Seele bei Bildung ihrer Vorstellungen Spuren oder Abdrücke davon (sogenannte materielle Ideen) im Gehirn zurücklasse, mittelst deren die Wiedererinnerung dadurch zu Stande kommen soll, daß die Seele darauf reflektirt, ist ebenso roh materialistisch als unverständig, weil sie nichts erklärt, wohl aber den Akt der Erinnerung noch unbegreiflicher macht. — Die richtige Ansicht ist §. 43 angegeben.

B. **Phantasie oder Einbildungskraft.**

§. 50.

Erklärung.

Die Phantasie oder die Einbildungskraft im weitesten Sinne ist das Vermögen, Bilder wahrgenommener Gegenstände, auch

wenn diese dem Sinne nicht mehr gegenwärtig sind, im Bewußtseyn wieder zu erwecken und zu beleben. Diese reproduktive Einbildungskraft ist demnach die Erinnerungskraft in ihrer Beziehung auf die Wahrnehmungen des Sinnes[1]) (sinnliches Erinnerungsvermögen).

Im engern Sinne ist die Phantasie ein produktives, frei gestaltendes Vermögen, indem sie theils unsinnliche Dinge (Begriffe, Gedanken und Ideen) in sinnliche oder anschauliche Bilder kleidet, theils durch manchfaltige Verknüpfung und Umgestaltung der Anschauungen unter einander ganz neue Gebilde hervorbringt.

Anm. 1) Mit dem Unterschiede jedoch, daß bei dieser Reproduction das Bewußtseyn der Identität mit den früheren Vorstellungen nicht nothwendig Statt findet, wie beim Erinnern.

§. 51.

Wirkungsweise.

Auch die Thätigkeit der Einbildungskraft, der reproductiven und productiven, ist theils willkürlich, theils unwillkürlich, d. i. durch den Willen bestimmt oder nicht, und richtet sich im Allgemeinen nach den Gesetzen der Association.

§. 52.

Fortsetzung.

Die Materialien zu ihren neuen Formbildungen entlehnt die Phantasie von der reproductiven Einbildungskraft, und waltet in sofern im Reiche der Wirklichkeit;[1]) indem sie aber diesen Stoff durch Combination (vielfache Zusammensetzung, Vergrößerung, Verkleinerung) auf die manchfaltigste Weise bearbeitet und umgestaltet, bewegt sie sich in dem Reiche der blosen Möglichkeit.

Soll die Phantasie hierbei nicht in maßlose Phantasterei sich verlieren, so muß sie sich leiten lassen:

a) vom Lichte des Verstandes, wodurch das Mögliche zum Wahrscheinlichen wird; hierauf beruht die poetische Wahrheit;

b) von der Vernunftidee der Schönheit, wodurch die Schöpfungen der Phantasie zu Kunstgebilden werden.[2])

Anm. 1) In dieser Hinsicht gilt das Aristotelische: nihil est in intellectu, nisi quod antea fuerit in sensu. — Die schöpferische Kraft der Phantasie vermag keinen neuen Stoff zu schaffen, sondern entlehnt diesen aus der Wahrnehmung des Wirklichen, und bildet ihn zu neuen Formen um. Jede Dichtung ist daher nur eine veränderte Auflage der wirklichen Welt, nicht eine wirklich andere Welt. So vermag der Blindgeborene keine Bilder von Licht und Farbe, der Taubgeborene keine vom Tone zu schaffen.

2) Die Darstellung der Gesetze für das Schaffen oder Dichten der Phantasie, das, insofern es das innere Gebilde durch ein äußeres Mittel entsprechend darzustellen vermag, Kunst (in subjectivem Sinne) heißt, ist Gegenstand einer besondern philosophischen Disciplin, der Aesthetik.

§. 53.

Fortsetzung.

Angeregt wird die schaffende Thätigkeit der Phantasie besonders durch das Gefühl, das dadurch Hauptquelle der Kunst wird. Der Künstler muß das, was sich ihm zu anschaulichen Bildern gestalten soll, in seinem Gemüthe gleichsam selber leben, nur dadurch erhalten seine Kunstgebilde Wahrheit und Leben, und den Reiz der Neuheit und Originalität. Das Haupttalent des Künstlers ist darum Innigkeit des Gemüthes, verbunden mit lebhafter Phantasie, welche die Gefühle anschaulich und verständlich in entsprechenden Bildern zu gestalten weiß.

§. 54.

Werth der Einbildungskraft.

Die Einbildungskraft übt auf die Bildung und Verschönerung des menschlichen Lebens einen großen Einfluß:

1) Sie weckt und unterstützt die Thätigkeit des Verstandes, indem sie theils die Bilder der Gegenstände festhält, die der Verstand vergleicht, um seine Begriffe zu bilden; theils indem sie für die Gedanken Bilder schafft, und sie dadurch veranschaulicht und verdeutlicht. Die Versuche des Verstandes zu erfinden und zu entdecken, sind darum nur durch Hilfe der Phantasie möglich.

2) Sie erheitert und erhebt, wo die Gegenwart uns beengt und niederdrückt, indem sie uns eine bessere Vergangenheit vor das Bewußtseyn führt, oder über die Wirklichkeit erhebt durch Schöpfung einer schönern, idealen Welt.

3) Die Einbildungskraft ist das eigentliche Vermögen der Unterhaltung, indem ihre Thätigkeit einen angenehmen Wechsel in unsern Vorstellungen, und dadurch auch in unserer Unterhaltung hervorruft, ohne welchen der Mensch in sich und bei Andern das peinigende Gefühl der Langeweile erregt.

§. 55.

Fortsetzung.

Die Einbildungskraft wird nur in dem Grade gefährlich, als der Mensch selbst sinkt, indem er entweder die Harmonie seines geistigen Lebens dadurch stört, daß er sich von der Vernunft losbindet, und einseitig dem Spiele seiner Einbildungskraft sich überläßt, was zu Schwärmerei und phantastischem Wesen führt; oder indem der Mensch überhaupt eine verkehrte Richtung des Willens verfolgt, wobei die Einbildungskraft befruchtend mitwirkt, weil sie nur mit Bildern des Verkehrten und Schlechten, die sie auf dem Grunde der Seele empfängt, ihn umgaukelt.

In den Bildern, die unsere Einbildungskraft schafft, prägt sich gewisser Maßen der Werth unseres Selbst aus. Jene lassen darum einen Blick in die geheimnißvolle Werkstätte unsers Innern thun; sie leiten einer Seits zur Kenntniß der Seelenzustände, der geheimsten

Neigungen und Tendenzen des Menschen, anderer Seits geben sie uns Winke an die Hand, wie wir am leichtesten auf Menschen einwirken können.

Anm. Wichtigkeit der äußern Verhältnisse, des Umgangs u. A. für die geistige Bildung des Menschen.

C. Verstand.

§. 56.

Von der Thätigkeit des Verstandes im Allgemeinen.

Der Verstand ist das Vermögen zu verstehen, d. h. er ist diejenige Thätigkeit der Seele, welche das Wesen der Dinge und ihre allseitigen Beziehungen zu einander aufzufassen und zu begreifen, d. h. aus Gründen zu erkennen sucht.

Vorstellungen, die sich auf das Wesentliche der Dinge beziehen, heißen Gedanken, die der Verstand dadurch bildet, daß er das Manchfaltige der Vorstellungen zur Einheit verbindet.

Bei diesem Streben nach Einheit verfolgt der Verstand drei Aufgaben, welche den drei Richtungen der Zeit, als der Form aller geistigen Thätigkeit, entsprechen:

1) Faßt der Verstand die Einheit der Dinge in der Gegenwart auf, d. h. er betrachtet sie als Ganzes und scheidet dies in seine Theile (Merkmale), wodurch er das Beharrliche oder Wesentliche im Gegensatze des Wechselnden oder Zufälligen in den Dingen erkennt.

2) Erblickt er in der Gegenwart die Vergangenheit, oder er sucht die Einheit in der Zeitfolge abwärts, d. h. er erkennt, wie die Dinge als Ursache und Wirkung zusammenhängen.

3) Sieht er in der Gegenwart die Zukunft, oder er sucht die Einheit in der Zeitfolge aufwärts, d. h. er erkennt, wie die Dinge als Mittel und Zweck untereinander zusammenhängen.

§. 57.

Fortsetzung.

Den angegebenen drei Bestrebungen des Verstandes, das Wesentliche, den ursächlichen Zusammenhang und die Zweckmäßigkeit der Dinge aufzufinden, entsprechen drei Formen seiner Thätigkeit, das Bilden des Begriffs, des Urtheils und des Schlusses.

Der Verstand kann daher auch heißen das Vermögen, Begriffe, Urtheile und Schlüsse zu bilden. [1])

Bei diesen Operationen wird der Verstand von bestimmten ihm eigenen Grundgesetzen geleitet, von deren Befolgung die ganze Gesetzmäßigkeit seiner Thätigkeit abhängt. [2])

Anm. 1) Der Begriff ist der Urakt des Verstandes, indem er durch Begriffe das Material zu seinen weiteren Operationen erhält.

2) Diese Grundgesetze des Denkens stellt die Logik auf.

§. 58.

Der Begriff.

Der Verstand bildet den Begriff aus den Anschauungen (des Sinnes und der Vernunft) durch Vergleichung (comparatio), Trennung (abstractio) und Zusammenfassung (conceptio).

Der Verstand vergleicht nämlich eine Reihe von Anschauungen, zerlegt diese in ihre Theile oder Merkmale, trennt die allen gemeinsamen von den besondern oder zufälligen, und verbindet dann jene als solche, welche das Wesentliche oder Beharrliche des Dinges enthalten, zu einer Einheit, welche Begriff (conceptus) heißt.

Der Begriff ist also die vorgestellte Einheit der wesentlichen Merkmale eines Dinges, oder er ist der Gedanke von der Wesenheit eines Dinges, d. h. er ist die Zusammenfassung derjenigen Merkmale eines Dinges, durch welche es sich von jedem andern unterscheidet, und ohne welche es das nicht wäre, was es ist.

Anm. Durch Vergleichung mehrerer Menschen, von denen wir eine Anschauung haben, werden wir in Stand gesetzt, die allen gemeinsamen Merkmale (organischer Körper und selbstbewußte und sich selbst bestimmende Seele) von den nur die einzelnen menschlichen Individuen unterscheidenden Merkmalen (Farbe, Größe, ausgezeichnete Fähigkeiten u. s. w.) zu trennen (abstrahiren) und in eine gedachte Einheit, den Begriff Mensch, zusammenzufassen.

§. 59.

Das Urtheil.

Das Urtheil (judicium) ist die unmittelbare Bestimmung einer Vorstellung durch eine andere. Das Urtheil setzt also zwei Begriffe voraus, und entsteht dadurch, daß der Verstand deren Verhältniß und Beziehung zu einander erkennt und ausspricht. In der richtigen Auffindung dieser verschiedenen Beziehungen — zwischen Einzelnheiten und Wesen, Wirkung und Ursache, Mittel und Zweck — zeigt sich insbesondere die Schärfe des Verstandes.

§. 60.

Fortsetzung.

Das Urtheil mit Worten ausgedrückt ist ein Satz (propositio), der also nothwendig zwei Vorstellungen enthält:

a) die zu bestimmende Vorstellung, das Subject;

b) die bestimmende oder das Prädicat. Dieses ist als das bestimmende — in Vergleich mit dem Subject — ein höherer Begriff, der auch noch andern Dingen zukommt.

Das Verbindungsmittel zwischen beiden ist die Copula.

Anm. Das Urtheil ist also die Anwendung eines relativ Allgemeinen auf ein relativ Besonderes: Z. B. der Mensch ist sterblich. — Die Seele ist unsterblich.

§. 61.

Der Schluß.

Der Schluß (ratiocinium) ist die mittelbare Bestimmung einer Vorstellung durch eine andere; oder schließen heißt, ein Urtheil aus einem andern vermittelst eines dritten ableiten. Die Grundform des einfachen Schlusses besteht also aus drei Urtheilen oder Sätzen: zwei Vordersätzen oder Prämissen (praemissae sc. propositiones), und dem Schlußsatz oder der Conclusion.

Von den beiden Vordersätzen heißt der eine, der die allgemeine Regel ausdrückt, von deren Wahrheit die der Conclusion abhängt, Obersatz (propositio major), der andere, der das Verhältniß vermittelt, Untersatz (propositio minor).

Anm. So ist in dem gewöhnlich angeführten Beispiele: Alle Menschen sind sterblich, Obersatz; Cajus ist ein Mensch, Untersatz; also ist Cajus sterblich, Conclusion.

D. **Vernunft.**

§. 62.

Die Vernunftanlage des Menschen.

So wie alle irdischen Körper einen eingeborenen Trieb nach dem Mittelpunkte der Erde zeigen, und ihm unaufhörlich folgen, so kündigt sich im Bewußtseyn des Menschengeistes eine Richtung nach dem Mittelpunkte aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge, nach Gott und göttlichen Dingen an.

Dieses Sehnen und Streben nach der Urquelle und dem Urbilde alles Daseyns ist der eigenthümlichste Zug der Menschenseele; er macht ihr höheres Wesen und ihre Würde aus. Darum ihn auch keine Verwilderung je ganz verwischen, und keine, durch ein Uebergewicht der sinnlichen Natur bewirkte, Verkehrtheit des Willens und Verstandes für immer niederhalten kann.

Jene Richtung der Seele nach dem Uebersinnlichen und Unendlichen, als dem Ruhe- und Zielpunkte alles menschlichen Forschens und Strebens, heißt, in so fern sie sich in der gesammten Thätigkeit des Geistes ausprägt, Vernünftigkeit, in Bezug auf die Erkenntnißanlage Vernunft.

§. 63.

Entwickelung der Vernunftanlage.

Die Vernunft ist, wie jede Fähigkeit der Seele, nur als Anlage, d. i. als Möglichkeit oder potentiell vorhanden, und bedarf, damit sie actuell werde, der Erregung und Entwickelung.

Die Vernunftthätigkeit zeigt sich nämlich zunächst thätig:

a) in dem religiös-sittlichen Gefühle oder im Gewissen, als dem innersten und unmittelbarsten Innewerden unserer Beziehungen zur übersinnlichen Welt, das angeregt wird, wo diese getrübt und gestört werden. Absichtliche Verletzung der Tugend, der Wahrheit und des Rechts empört das naturliche Gefühl, und regt es zu einem entgegengesetzten Streben an. Selbst wenn hierbei der Verstand wegen der sinnlichen Vortheile oder wegen der bewiesenen Klugheit Beifall schenken möchte, vermag er doch die innere Mißbilligung nicht niederzuhalten, eben weil die Seele in ihrem Wesen sich verletzt fühlt. [1])

b) Im Seelenleben weckt die niedere Thätigkeit stets die höhere; so der Sinn durch seine äußern Wahrnehmungen die trennende Thätigkeit des Verstandes, und dieser durch sein Streben nach abschließender Einheit die auf das Ganze gerichtete Thätigkeit der Vernunft. [2]) Besitzt nämlich unsere Seele vermöge ihrer gesetzmäßigen Natur, d. i. in so fern wir ihr Verstand beilegen, den Trieb, für Alles einen zureichenden Grund zu suchen, so wäre es Mißachtung des Verstandes, d. h. Unverstand, nicht anzuerkennen, daß jenes Streben einen letzten und obersten Grund, ein Urseyn, in dem

alle Dinge ihrem Seyn und Werden nach wurzeln, voraussetzt, weil der Verstand mit seinem Streben nach Einheit sonst in Widerspruch mit sich selbst käme, demnach in Wahrheit eine Selbsttäuschung enthielte.

Der Menschengeist ist nun aber nicht so geschaffen, daß er Gott nur suchen soll, sondern auch, daß er Ihn, der keinem von uns ferne ist, finden, lieben und anbeten kann, vermittelst der Vernunftanlage. [3])

Anm. 1) Deus legis hujus inventor, disceptator, lator; cui qui non parebit, ipse se fugiet ac naturam hominum aspernabitur; atque hoc ipso luet maximas poenas, etiam si cetera supplicia, quae putantur effugerit. *Cicero* de Rep. L. III.

2) Sobald in dem Kinde in dem Versuche, seine sinnlichen Wahrnehmungen zu vergleichen, der Verstand sich regt, zeigt sich auch die Vernunftthätigkeit. Ebenso psychologisch richtig als schön sagt in dieser Hinsicht Heinroth (Ueber Erziehung und Schulbildung — 1837. S. 123): „Sonderbar aber vielmehr bewundernswerth! daß die ersten Kinder-Fragen, wenn gleich auf Gegenstände der Sinnenwelt gerichtet, dennoch, ihrem Ziele nach, Vernunftfragen, d. h. auf den Grund der Dinge gerichtet sind, z. B. wer die Lichter am Himmel angebrannt hat? Denn nach etwas Tieferem als nach dem Grund der Dinge kann der Mensch nicht forschen. Alle Philosophie, wenn sie sich selbst recht versteht, thut dasselbe. Man könnte deßhalb die Kinder kleine Philosophen nennen: denn sie theilen das höchste Interesse der Erkenntnißkraft mit den großen. Es ist dies ein Beweis, wie frühzeitig der Mensch (die Vernunft) im Menschen erwacht, dessen höchste Aufgabe ist: seinen Schöpfer zu suchen."

3) Die Vernunft ist das Göttliche oder Ebenbild Gottes im Menschen, ist nach Plato das Auge der Seele für das Göttliche außer ihr.

„Das ist der Geist des Menschen, daß er Gott erkennet, daß er ihn wahrnimmt, ihn anbetet in seinem Herzen. — Wir dürfen daher wohl die kühne Rede wagen, daß wir an Gott glauben, weil

wir ihn sehen, obgleich er nicht gesehen werden kann mit dem Auge des Leibes.“ Jacobi.

§. 64.

Vernunft als das Vermögen der Ideen.

Die Vernunft ist demnach

a) wie der Sinn ein unmittelbar wahrnehmendes Vermögen, nämlich ein Vernehmen oder inneres Erfahren Gottes und göttlicher Dinge (daher wohl ihr Name);

b) aber dieses Vernehmen ist nicht wie das Wahrnehmen des Sinnes ein passives, ein blos empfangendes. Die Vernunft ist vielmehr zugleich, wie der Verstand, ein schaffendes und gestaltendes Vermögen. Wie jener nämlich die Sinnesanschauungen zu Begriffen, so bildet die Vernunft ihre intuitiven Anschauungen zu Ideen.

§. 65.

Die Idee.

Die Ideen (ἰδέα oder εἶδος) sind Vorstellungen der Vernunft, welche sie nach dem in ihr liegenden Gesetz der Vollkommenheit bildet. Vollkommen ist das, was zu seiner Fülle gekommen, d. i. was nach Inhalt und Form das ist, was es seinem Wesen nach sein kann und soll.

Dem Inhalte nach können die Ideen wohl von der äußern Erfahrung angeregt werden, sind aber nicht, wie die Begriffe, aus ihr abstrahirt; sie sind vielmehr als Ur- und Musterbilder für alle Thatsachen der innern und äußern Erfahrung ursprünglich in der Menschenseele potentiell angelegt, und machen ihren eigenthümlichen Charakter, d. i. ihre Vernünftigkeit, aus. Diese ist darum die über die Menschenseele gekommene göttliche Weihe, der in die Hülle gekleidete unendliche Kern.

Anm. Durch die Anschauung mehrerer Gesellschaften, welche den Namen Staat führen, erhalten wir wohl den Begriff eines Staates, wenn wir die wahrgenommenen gemeinsamen Merkmale in eine Einheit zusammenfassen, nicht aber die Idee des Staates, welche die Vernunft entwickelt, indem sie jene Gemeinschaften nach ihrem höchsten Zwecke, wofür sie den Maßstab nirgends als in sich selber findet, betrachtet.

§. 66.

Das Ideal.

In so fern die Vernunft, als bildendes Vermögen, die Idee zum Bewußtseyn bringt, d. i. ihr eine Gestaltung oder Form gibt, entsteht das Ideal.

Das Ideal, d. h. die Art und Weise, wie die Idee im Bewußtseyn sich gestaltet, ist bedingt durch den Grad der Entfaltung des Seelenlebens überhaupt, wie durch die Entwicklung des Verstandes und der Einbildungskraft insbesondere; ferner durch den Einfluß, den Zeitalter, Volksleben, Erziehung, Klima, der Wille des Menschen üben.

Das Ideal ist demnach eine Beschränkung der Idee, entspricht ihr nirgends vollkommen, indem die Idee als die die Allheit umfassende Einheit unendlichen Inhalt hat.

Anm. Aber in jedem Ideal ist die Idee theilweise verwirklicht, d. h. es gibt keine Religion, in der nicht die Idee der Gottheit, keine Wissenschaft, in der nicht die Idee der Wahrheit, keine Tugend, kein Recht, kein Staats- und Volksleben, worin nicht die Idee der Güte, keine Kunsterscheinung, in der nicht die Idee der Schönheit — wenn auch noch so sehr getrübt — sich verwirklicht hätte.

§. 67.

Die Vernunftanlage als Grund fortschreitender Vervollkommnung.

Da die Ideen der Typus alles Vollkommenen sind, so beruht auf der Vernunftanlage allein die Möglichkeit einer fortschreitenden

Vervollkommnung des einzelnen Menschen, wie des gesammten Geschlechtes und aller menschlichen Verhältnisse. Je mehr die Vernunft sich entwickelt, d. i. je reiner die Ideen zum Bewußtseyn kommen, desto vollendeter werden die Ideale, und desto lebhafter der durch sie erregte Vernunftaffekt oder die Begeisterung.

Diese ist nämlich die Erhebung und Kräftigung des seines Selbstbewußten Geistes zu einem der Idee entsprechenden Wirken, das allein volle Befriedigung oder die Seligkeit der Seele zu geben vermag, weil der Mensch sich bewußt wird, dem Höchsten, dessen Urbild er in sich trägt, fortschreitend sich zu nähern.

Anm. Alle übrigen aus den niedern Kreisen der Menschennatur hervorgehenden Bestrebungen finden kein endliches Ziel, und zehren an unserem wahren Selbst, an dem Marke der Seele, um so sicherer, je einseitiger sie sind. Die Vernunft dagegen bringt dem Menschen die wahren Zwecke des Lebens zum Bewußtseyn; diese selbst werden aber nur durch eine auf das Ganze gehende Lebensrichtung verstanden, indem der Mensch über die engen Schranken seines individuellen Daseyns sich erhebt, und eben dadurch auf die höhere Ausbildung seines innern Lebens zurückwirkt. Erst in diesem innigen Wechselverkehr mit dem Ganzen, der Hingabe und des Empfangens, erhält das Leben wahren Selbstwerth, und findet Befriedigung in sich selbst.

§. 68.

Vollkommenheiten und Mängel des Erkenntnißvermögens.

Die verschiedenen Grade größerer oder geringerer Vollkommenheit der Erkenntnißkräfte sind gegründet einerseits in der Individualität der menschlichen Seele, vermöge welcher die eine oder andere Kraft ursprünglich schon mit größerer Energie zur Entwicklung angelegt ist; andererseits darin, daß die Entwicklung und Ausbildung jener Anlagen durch äußere Einwirkungen, wie insbesondere auch durch den eigenen Willen verschiedentlich gefördert oder gehemmt wird.

§. 69.

Fähigkeit. Talent. Genie.

Die Verschiedenheit der Erkenntnißkräfte in Bezug auf Anlage und den Grad der Entwickelung werden im Allgemeinen bezeichnet, als Fähigkeit oder Kopf (guter Kopf), Talent, Genie.

a) Die Fähigkeit oder der gute Kopf zeigt sich in der Leichtigkeit, Gegebenes aufzufassen und sich anzueignen. Diese sogenannte Fassungskraft ist demnach eine besondere Bestimmtheit des Erkenntnißvermögens, verbunden mit Energie des Gedächtnisses. Der Gegensatz ist: schwacher, langsamer Kopf.

b) Das Talent ist eine Vollkommenheit der Denkkraft, insbesondere des Verstandes. Gegensatz ist: Dummheit, Beschränktheit (Bornirtheit).

Die Güte des Verstandes hat verschiedene Seiten. Er heißt:

1) Scharfsinn, in so fern er fähig ist, scharf zu unterscheiden, d. i. Merkmale der Dinge, und eben dadurch deren Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten genau und vollständig aufzufinden. Eine Ausartung des Scharfsinns ist die Spitzfindigkeit.

2) Tiefsinn, in so fern er in die Tiefe der Dinge dringt, und die Erscheinungen nach ihren verborgenen Gründen erkennt. Eine Ausartung des Tiefsinns ist die Grübelei.

3) Witz, in so fern der Verstand Aehnlichkeit zwischen Dingen verschiedener Art auffindet, und sie mit Hülfe der Phantasie in bildlicher, und eben darum ergötzender, Weise darstellt. Beim Witz ist also der Verstand zugleich mit der Phantasie thätig. Eine Ausartung des Witzes ist der Aberwitz, der in einem höheren Grade Wahnwitz heißt.

c) Genie ist ein ausgezeichneter Grad der Vernunftkraft, die dann gleichsam als ein höherer Genius in der Menschenseele vermöge der unendlichen Fülle der Ideen Neues und Eigenthümliches

schafft. Meist ist das Genie auf eine bestimmte Sphäre der Produktivität beschränkt, daher redet man von einem wissenschaftlichen, künstlerischen Genie u. s. w.

Anm. Witz wahrscheinlich von Wissen, daher im gemeinen Sprachgebrauch oft gleich Verstand überhaupt. Vergl. Ausdrücke wie Mutterwitz, gewitzigt.

Zweites Kapitel.

Das Gefühlsvermögen.

§. 70.

Erklärung.

Gefühl im Allgemeinen ist ein unmittelbares Innewerden des eigenen Zustandes, in wie fern er dem sich bewußten Selbst entspricht oder widerstreitet, dessen Leben fördert oder hemmt. Im Gefühle nämlich faßt die Seele die Beziehung ihrer Thätigkeit zu sich selbst auf, also den Zustand, in den sie durch ihr Thätigseyn versetzt und dessen sich bewußt wird.

Das Gefühl ist demnach der bewußte Zustand, oder die selstbewußte Stimmung der Seele, hervorgebracht durch die Eindrücke ihrer gegenständlichen Thätigkeiten, des Erkennens und Begehrens.

Im Gefühle ist das wissende Selbst, und das, was gefühlt wird, eins, während bei andern Thätigkeiten der Seele, z. B. bei der Vorstellung, wesentlich ist, daß ihr Inhalt etwas außer dem Selbst ist, d. h. in Beziehung auf das wissende Selbst als Object gesetzt, oder von jenem nur vorgestellt wird.

§. 71.

Das Gefühl als Vermögen der Werthschätzung.

Als selbstbewußter Zustand bildet das Gefühl den Mittelpunkt aller Thätigkeit der Seele, durch den das Erkennen und Be-

gehren gleichsam durchgehen muß, und Innigkeit und Wärme erhält. Es ist darum auch der Grund der unmittelbaren Werthschätzung der Dinge, die aber an sich dunkel, und blos subjectiv durch Nachdenken und Erkenntniß des objectiven Werthes der Dinge aufgeklärt und berichtigt werden muß.

§. 72.

Angenehme und unangenehme Gefühle.

Jener selbstbewußte Zustand oder das Gefühl bewegt sich unaufhörlich in einem Kreise, an dessen Peripherie als entgegengesetzte Punkte die Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen schwanken, jedoch so, daß sie unter den manchfaltigsten Graden einander sich nähern, bis zu dem Punkte, wo der Gegensatz verschwindet und ein indifferenter Gefühlszustand eintritt.

Jede Förderung der naturgemäßen Thätigkeit des Selbst hat eine entsprechende Stimmung der Seele, die angenehm heißt, zur Folge; und umgekehrt, jede Hemmung derselben bringt eine Verstimmung der Seele hervor, die als unangenehm empfunden wird.

Anm. Daß es indifferente Gefühlsgegenstände gebe, lehrt Jeden die tägliche Erfahrung. Dagegen gibt es gemischte Gefühle im eigentlichen Sinne nicht. Denn die Gefühlszustände, die hier genannt werden, wie Wehmuth, bittere Freude u. s. w., sind solche, wo der schnelle Wechsel zwischen angenehm und unangenehmen Gefühlen unbemerkbar ist, ohne daß jedoch jene in einen und denselben Moment zusammenfallen.

§. 73.

Eintheilung. Gradunterschied. Anwandlungen und Affecte.

Die Gefühle sind dem Grade und der Art nach verschieden. Was den Grad betrifft, so heißen die schwächsten Gefühle, die kaum noch in's Bewußtseyn fallen, Anwandlungen, die lebhaftern Gefühlszustände dagegen Affecte. Unter diesen findet wieder je nach

der Stärke und Neuheit der Eindrücke, der natürlichen Erregbarkeit und Lebhaftigkeit des fühlenden Subjects und insbesondere der Phantasie, eine manchfaltige Abstufung Statt.

Ein mäßiger Grad der Affecte, namentlich der angenehmen, wirkt erregend auf die gesammte Lebensthätigkeit, selbst die vegetative und animale, und erhöhet insbesondere die Willenskraft. Ein hoher Grad des Affects dagegen hebt das Gleichgewicht des Seelenlebens auf; das Gefühl, in dem sich die gesammte Seelenthätigkeit concentrirt, wird überwiegend, der freie Gebrauch der übrigen Geisteskräfte aber gehemmt. Selbst das leibliche Leben des Organismus kann durch den höchsten Grad des Affects, zumal wenn dieser von längerer Dauer ist, in seinem Gleichwichte so gestört werden, daß der Tod erfolgt.

Anm. Die wichtigeren Affecte sind:

a) Freude und Fröhlichkeit. Freude heißt jedes lebhaftere angenehme Gefühl; Fröhlichkeit ist eine freudige Stimmung der Seele, welche eine Erhebung und Erheiterung derselben bewirkt, die sich auch körperlich in Heiterkeit der Mienen und im leuchtenden Blick, durch Lächeln und raschere Bewegung der Glieder ausdrücken. Im stärksten — zugleich innerlichen und äußerlichen — Ausdruck steigert sich dieser Affect zur Lustigkeit, welche bis zu wilder Betäubung gehen kann.

b) Trauer und Betrübniß. Jene ist ein lebhafterer unangenehmer Gefühlszustand, der in höherem Grade Betrübniß heißt. Sie werden als Hemmung, Niedergeschlagenheit und Verdüsterung der Seele empfunden, und drücken sich auch körperlich durch entsprechende Erscheinungen aus, wie durch Hängen des Kopfes und der Arme, durch Zusammensinken der Glieder, Trübung der Mienen und des Blickes, durch Erblassen, Weinen u. s. w.

c) Hoffnung und Furcht sind Gefühle, die durch vorgestellte zukünftige freudige oder traurige Ereignisse erregt werden, und sind daher in ihren Erscheinungen je denen der Freude oder Trauer verwandt. — Die Hoffnung steigert sich zur Erwartung und diese geht in feste Zuversicht über, je mehr vor dem erwarteten

Ereigniß die Hindernisse zurücktreten. — Bangigkeit ist eine Anwandlung von Furcht, wobei der Gegenstand noch unbestimmt ist.

d) Angst und Schrecken sind Grade der Furcht, je nachdem das gefürchtete Ereigniß näher rückt oder unversehens und unerwartet eintritt. Beide treten in den gesteigerten Symptomen der Traurigkeit auf; der Schrecken aber schlägt bald in eine Reaktion um, die im höchsten Grad als Entsetzen, wo das Leben selbst oder ein Theuerstes bedroht erscheint, oft eine außerordentliche Schnellkraft, der Gefahr zu entfliehen, oder eine ungewohnte Energie, sie zu überwinden, hervorruft.

e) Aerger und Zorn sind Stimmungen der Seele, welche in ihr erweckt werden, wenn ihr die Hemmung ihrer Lebensthätigkeit als ungerecht oder auch als selbstverschuldet erscheint. Der Aerger, der sich mehr auf Kleinigkeiten bezieht, ist eine passive Stimmung und erscheint körperlich in den Symptomen der Betrübniß; der Zorn dagegen ist aktiver Art, regt den Willen an und sucht in der Rache, welche daher mehr Willensact als Affect ist, seine Befriedigung. Körperlich drückt er sich durch Aufwallung des Blutes, durch drohenden Blick und Gebärde aus.

§. 74.

Artunterschied der Gefühle.

In Rücksicht der Art theilen sich die Gefühle nach den verschiedenen Regionen des Seelenlebens in Gemeingefühl und Empfindungen, sinnlich-geistige Gefühle, heilige Gefühle.

§. 75.

I. Das Gemeingefühl und die Empfindungen.

Das Gemeingefühl, auch Lebensgefühl genannt, ist das Innewerden des leiblichen Lebenszustandes im Allgemeinen. Das Innewerden der manchfaltigen Lebensthätigkeiten, welche jenen Zustand begründen, heißt Empfindung, deren äußerster Gegensatz Lust und Schmerz genannt wird, wiewohl diese Ausdrücke uneigentlich auch von höheren Graden aller Arten von Gefühlen gebraucht werden.

Alle sinnliche Lust, so manchfaltig sie auch seyn mag, bezieht sich auf Förderung, aller sinnliche Schmerz auf Hemmung des leiblichen Lebens.

§. 76.

Fortsetzung.

Die Empfindung ist im gesunden Zustand an die Thätigkeit des Nervensystems gebunden. Daher je mehr Nerven ein Organ hat, desto lebhafter ist die Empfindung in ihm.[1]) Solche Theile des Leibes, die keine Nerven haben, wie Haare, Zähne, Nägel, Gefäßhäute u. A., sind eigentlich ohne Empfindung, dienen aber als Leiter der Eindrücke in die mit Nerven versehenen Theile. So werden Berührungen der Haare und Zähne empfunden in den Haar- und Zahnkeimen. Auch die regelmäßigen, zur Erhaltung des leiblichen Lebens dienenden, Thätigkeiten, wie Verdauung des Magens, Schlag des Herzens, Blutumlauf u. s. w., gehen ohne bewußte Empfindung vor sich; wo aber diese Lebensthätigkeiten in krankhaften Zuständen von der Regel abweichen, treten sie in das Gebiet des Bewußtseyns.

Anm. 1) Uebrigens hat jedes Organ eine seiner Bestimmung entsprechende Empfindlichkeit für bestimmte spezifische Eindrücke; so ist der Sehnerv äußerst empfindlich gegen das Licht, verhält sich dagegen, gleich dem Gehörnerv, den Riechnerven und ganzen Theilen der Gehirnmasse, die ohne bewußte Empfindung weggenommen werden können, indifferent und fühllos gegen äußere Verletzungen.

§. 77.

II. Die sinnlich-geistigen Gefühle.

Da keine Thätigkeit der Seele ohne Beziehung auf das sich wissende Selbst vor sich geht, so hat auch die der Denkkraft bewußte Zustände, also bestimmte Gefühle zur Folge. Die durch die Bilder

der Phantasie geweckten Gefühle heißen ästhetische, die durch die Thätigkeit des Verstandes hervorgerufenen intellectuelle Gefühle.

§. 78.

Aesthetische Gefühle.

Aesthetische Gefühle entstehen, wenn die Thätigkeit der Einbildungskraft bei Wahrnehmung des Schönen angemessen erregt wird. Schön überhaupt nennen wir Alles, was nach seiner Form wohlgefällt. Dieses Wohlgefallen der Form beruht aber darauf, daß ein Inneres (ein Ideeles), ein Gedanke, eine Idee, in einem äußerlich Wahrnehmbaren, sey es in Worten, Tönen oder Gestalten, treffend ausgeprägt worden ist. Die Schönheit also ist der volle Einklang eines Uebersinnlichen und Sinnlichen; wo dies nicht ist, oder wo vielmehr ein Mißverhältniß zwischen Geist und Form erscheint, entsteht das Unschöne und Häßliche in sehr manchfachen Abstufungen.

Das Schönheitsgefühl ist für die Seele ein wahrer Genuß der edelsten Art; denn hier fühlt sich das Selbst in seinem ganzen Umfang, nach seiner sinnlichen und geistigen Seite, zugleich ergriffen und gehoben. Das ästhetische Gefühl heißt daher auch Geschmack, besonders in so fern es durch Uebung ausgebildet worden ist.

Anm. Erhabenheit und Anmuth sind besondere Arten des Schönen. Wenn dieses überhaupt in der vollen Einheit eines Geistigen und Sinnlichen besteht, so entsteht das Gefühl des Erhabenen da, wo wir die Idee des Unendlichen veranschaulicht finden. Das Erhabene ist daher noch mehr ein Werk der göttlichen Schöpfung, der Natur, als der menschlichen Kunst. — Anmuthig erscheinen uns jene Dinge, welche uns durch vorherrschende Zartheit und Sanftheit der äußern Form gefallen, und dadurch gleichsam in unser Gemüth sich einschmeicheln (daher wohl der Name).

§. 79.

Intellectuelle Gefühle.

Es liegt tief in der Seele ein Trieb nach Erkenntniß der Wahrheit, d. h. nach Uebereinstimmung unserer Gedanken mit der Wirklichkeit. Jedes Fortschreiten der Intelligenz in der Erkenntniß der Wahrheit hat ein Gefühl der Befriedigung zur Folge, und einen geistigen Genuß, in dem die Wahrheitsliebe und das edleren Seelen eigene Streben, die Wahrheit als ein heiliges Gemeingut der Menschheit zu verbreiten, wurzeln und sich kräftigen.

Dagegen sind unklare Erkenntniß, Zweifel und Ungewißheit stets beunruhigend und quälend; Gleichgültigkeit aber gegen die Wahrheit, Verläugnung derselben, und die Lüge sind von den Gefühlen der Schaam und Selbsterniedrigung begleitet.

Anm. Nihil est menti veritatis luce dulcius. *Cicero.* Das intellectuelle Wohlgefallen entspringt zunächst nicht aus dem Bewußtseyn einer ungehinderten Thätigkeit der Intelligenz, die als solche kalt läßt und sogar das Gefühl der Unlust erzeugt, wenn wir zuletzt Schein statt Wahrheit finden. Vielmehr ist es letztere selbst, in welcher der Grund der intellectuellen Befriedigung liegt, die deshalb selbst da noch Statt findet, wo die Wahrheit für uns eine bittere Frucht ist. In dieser psychologischen Thatsache spricht sich demnach die Geistigkeit der Menschenseele unmittelbar aus. — Das Wahrheitsgefühl ist daher das eigentliche Lebensgefühl des Menschengeistes, die Zierde und Weihe desselben, bei dessen Verläugnung er der Unlauterkeit und Lüge und damit jedem sittlichen Verderben verfällt.

§. 80.

III. Die heiligen Gefühle.

Am einflußreichsten auf das Leben des Menschen sind die heiligen Gefühle. Diese sind durch die Vernunftthätigkeit angeregte Stimmungen der Seele, ein unmittelbares Innewerden des

eigentlichen Wesens unseres Selbst, seines Ursprungs aus dem Unendlichen und seiner innigsten Beziehungen zu diesem.

Ihr Eigenthümliches ist, daß sie sich als etwas Unbedingtes und Nothwendiges im Bewußtseyn ankündigen, so daß sie den Menschen zu ihrer Befriedigung verpflichten, und eine Verletzung derselben nicht nur unangenehm empfunden wird, sondern als verdammlich im Bewußtseyn erscheint. Dies erklärt sich dadurch, daß sich hier das Selbst in seiner eigenthümlichen Würde, die heilig, d. h. heil, unversehrt bewahrt werden sollte, verletzt fühlt.

§. 81.

Das religiöse und sittliche Gefühl.

Die Seele fühlt das Unendliche in sich als Grundlage ihres Selbst, und als Zielpunkt ihres Strebens. Das heilige Gefühl hat darum eine doppelte Seite: es ist

a) religiöses Gefühl, d. h. ein unmittelbares Innewerden der auf die Menschenseele reagirenden Gottheit, da wir ein Wahrnehmungsvermögen für den Allgegenwärtigen in der Vernunftanlage haben;

b) sittliches Gefühl oder Gewissen, in so fern das religiöse Gefühl auf den Willen reagirt und diesen bestimmt, wie er seyn soll.

Zweige und zum Theil Entwicklungsstufen des Gewissens sind das Ehr=, Rechts= und Pflichtgefühl. Alle drei gehen in ihrer Reinheit aus dem innern Selbstgefühl unserer eigenthümlichen Würde, vermöge welcher wir uns Selbstzweck sind, hervor. Das Ehrgefühl strebt, daß die Würde unserer Persönlichkeit von Andern anerkannt, das Rechtsgefühl fordert, daß sie in ihrer freien Aeußerung bei uns und Andern nicht gekränkt, das Pflichtgefühl gebietet, daß sie durch unsere gesammte Thätigkeit bei uns und Andern gefördert

dert werde, auf daß die Menschennatur ihrem unendlichen Vorbilde fortschreitend näher komme.

§. 82.

Egoistische und gemüthliche Seite des Gefühls.

Vermöge des Gefühls, als des Prinzips unmittelbarer Werthschätzung der Dinge, findet eine doppelte Relation des Seelenlebens Statt, einerseits auf die eigene Individualität, andererseits auf die Gesammtheit. In ersterer Beziehung ist das Gefühl, und da dieses die Reize für den Willen enthält, auch die Strebung, egoistisch, in letzterer gemüthlich.

§. 83.

Das Selbstgefühl.

Die egoistische Richtung oder das Selbstgefühl im engern Sinne setzt das Ich als den festen Punkt, auf den alles Uebrige als Mittel bezogen wird. Erhaltung und Förderung des eigenen Selbst, dem fremden gegenüber, ist hier Zweck aller Strebung. Diese selbstische Bewegung ist dem Ich, als einer individuellen selbstständigen Kraft, naturgemäß, darum an sich nicht verwerflich. Je einseitiger sie aber wird, und je negativer sie fremden Gefühlen gegenübertritt, desto mehr entfaltet sich das Selbstgefühl in Hochmuth und Uebermuth, Neid, Haß und Schadenfreude, Gefühlsbestimmungen, welche die verderbenvolle Strebung der Selbstsucht wecken, die das fremde Selbst als Mittel sich aufopfert.

§. 84.

Das Gemüth.

Die entgegengesetzte Richtung der Gefühlsbewegung ist das Gemüth, und die von ihr erregte Strebung heißt Liebe.

Gleich der Schwerkraft in der materiellen Natur ist das Gemüth die geheimnißvolle Gravitation, die Wahlanziehung der endli=

chen Geister theils gegenseitig gegen einander, theils allseitig gegen den unendlichen Geist, gegen Gott. Im Gemüthe fühlt der Mensch, daß er nur eine Einzelheit ist, die, um zu einem vollkommenen Daseyn zu gelangen, das Bedürfniß hat, mit verwandten Wesen, sich zu vereinen, um durch sie sich gleichsam zu ergänzen.

Dieser tiefste und wesentlichste Zug der Menschennatur ist die Mutter und Pflegerin der Liebe, und dadurch alles Edlen, Schönen und Großen im Menschenleben. In ihm wurzeln die Sympathie (das Mitleiden und die Mitfreude), die Liebe zum Menschen, zur Familie, zum Volke, zum Geschlecht, zur Menschheit, zum All der Dinge, zu Gott.

Wo das Gemüth in seiner Reinheit erscheint, will es nicht das eigene Selbst, sondern das andere als Endzweck, und fühlt sich wohl, diesem als Mittel zu dienen.

Drittes Kapitel.

Das Begehrungsvermögen.

§. 85.

Erklärung.

Die dritte Grundrichtung der Seele ist die Fähigkeit, sich in ihren Thätigkeitsäußerungen selbst zu bestimmen. Diese Fähigkeit der Selbstbestimmung wird einseitig mit dem Ausdruck Begehrungsvermögen, richtiger noch als Wille bezeichnet.

Anm. Begehren, das altdeutsche Keren, ist wohl stammverwandt mit gern, dem griechischen κῆρ, dem lateinischen cor, carus, und bezeichnet ein Streben aus oder mit Lust nach Erlangung eines Etwas — im Gegensatze des Verabscheuens, als eines Strebens, aus Unlust nach Abwendung eines Widerwärtigen. Das Begehren ist demnach nur eine Art des Wollens. Der Ausdruck Wille ist ebenfalls zu beschränkt, indem der Sprachgebrauch damit in der Regel die Freiheit bezeichnet.

§. 86.

Eintheilung.

Der Ursprung und Grund zu den Akten der Selbstbestimmung der Seele kann liegen in dem organischen Lebens-Zustande, in den Vorstellungen des Bewußtseyns, und endlich in dem Wesen der Seele selbst. Demnach ist die Fähigkeit der Seele, sich in ihren Thätigkeitsäußerungen selbst zu bestimmen, — entsprechend den drei Regionen des Seelenlebens — von dreifacher Art: Trieb, Willkür, freier Wille.

I. Der Trieb.

§. 87.

Vom Trieb im Allgemeinen.

Triebe im Allgemeinen sind die geheimnißvollen, in der Natur der Seele, als einer lebendigen Kraft, gegründeten Strebungen oder Tendenzen zur Thätigkeitsäußerung. In diesem Sinne liegt jeder psychischen Anlage ein Trieb zu Grunde, durch den diese in und durch sich selbst, d. i. naturnothwendig zum Thätigwerden und Thätigseyn angeregt wird.

Der Trieb ist demnach die eigentliche Grundanlage des Seelenlebens, das was, gleich dem Keime in der Pflanze, das Triebwerk der Seele vor dem Bewußtwerden in Bewegung setzt, und seine Verzweigungen sind so manchfaltig als die Erscheinungsweisen des Seelenlebens selbst.

§. 88.

Der sinnliche Trieb.

Der Trieb im engern Sinne, oder der sinnliche Trieb, hängt unmittelbar mit dem Gemeingefühl zusammen und ist eigentlich die aktive Seite desselben. Er ist die Strebung der Seele nach Befriedigung des animalen Lebens, also ein Begehren

der Seele, dessen Bestimmungsgründe nicht in ihr selbst, sondern in den Einrichtungen des leiblichen Organismus, wo auch das Gemeingefühl seinen Sitz hat, liegen.

Er ist wesentlich Selbsterhaltungstrieb, entfaltet sich aber nach der eigenthümlichen Einrichtung der Organe, die zur Befriedigung des sinnlichen Lebens dienen, in Nahrungstrieb, Bewegungstrieb, Bildungstrieb oder Kunsttrieb (im weitesten Sinne), Gattungstrieb.

§. 89.

Fortsetzung.

Als Werkzeuge zur Erreichung seiner Zwecke dienen dem Triebe die Bewegungsorgane, insbesondere diejenigen Muskeln oder Gewebe von Fasern, die auch dem Willen unterthan sind, und deshalb willkürliche heißen. Die auf dem Knochengerüste, als der ruhenden Masse des Leibes, gelagerten, von vielen Nerven durchwebten, äußerst beweglichen Muskeln sind die Mittel, durch welche der Trieb und der Wille überhaupt sich äußern. Auf die unmittelbarste und darum sprechendste Weise geschieht dies durch den Blick und die Stimme; sodann durch die Gebärde und Gliederbewegung überhaupt.

Anm. In dem leiblichen Leben und seinen manchfaltigen Aeußerungen: in der eigenthümlichen Artung des gesammten Organismus und und seiner Theile, namentlich in der Bildung des Schädels, in der Form des Gesichts, der Stirne u. a., ferner in den Gesichtszügen, Mienen und Gebärden, in den mimischen Bewegungen, in Gang und Haltung, Ausdrucksweise, Handschrift u. a., vor Allem aber in dem Auge und seinem Blick, in der Stimme und deren Ton, als dem unmittelbarsten Ausdruck des Innern, prägen sich die Individualität und die Zustände der inwohnenden Seele als des bestimmenden Princips in bedeutungsvoller Weise aus, und dienen deshalb zur Physiognomik derselben, d. i. zur Charakteristik des innern Lebens aus seinen äußern Erscheinungen. Der physiognomische

Ausdruck kann daher im Ganzen und Großen als eine Symbolisirung der Seele im Leiblichen betrachtet werden und ist in soweit eine wichtige Quelle unserer Menschenkenntniß. Doch ist jene vielfach trügerisch und kann in einzelnen Fällen immer nur ein bedingtes Urtheil begründen, das seine Ergänzung durch anderweitige sichere Thatsachen verlangt. Denn in den äußern Erscheinungen sind uns nur einzelne Elemente gegeben, deren Hinweisung auf psychische Zustände an sich dunkel und unbestimmt ist, einmal weil die natürliche Wechselwirkung zwischen Seele und Leib unserer unmittelbaren Erkenntniß sich entzieht, dann weil die Seele überhaupt ein in ihren Aeußerungen sich selbst bestimmendes Wesen ist.

Weit vager und willkürlich ist das Verfahren der von Gall's Schädellehre ausgegangenen Phrenologie, welche, weil die Schädelbildung mit der organischen Hirnthätigkeit zusammenhänge, aus einzelnen Erhöhungen und Vertiefungen des Schädels auf eine größere oder geringere Entwicklung und Energie bestimmter Seelenthätigkeiten schließen will.

§. 90.

Der Trieb als Instinkt.

Der Trieb, als eine in den Einrichtungen des leiblichen Organismus unmittelbar gegründete und darum mit Nothwendigkeit hervorgehende Strebung, heißt Instinkt oder Naturtrieb. Der Instinkt ist blind, d. i. er ist ein Begehren, dem keine Vorstellung oder Kenntniß des Gegenstandes, der ihm zur Befriedigung dient, vorausgeht. Sicher und unabhängig von dem Willen, selbst gegen diesen, verfolgt er seinen Zweck, und findet ohne Wahl und Erfahrung die ihm dienlichen Mittel. Der Trieb ist hierbei vom Gemeingefühl unterstützt, das als Ahnung oder Vorgefühl dessen, was der Selbsterhaltung dienlich ist oder nicht, dem Triebe eine positive oder negative Richtung gibt.

Anm. Aus dem Gesagten erklären sich viele auffallende, blos instinktmäßige Bewegungen und Handlungen, die wir ohne Be-

wußtseyn und selbst wider Willen verrichten, um das zu erlangen, was zur Selbsterhaltung dient, oder um dem zu entfliehen, was ihr widrig ist; ferner die oft durch keine Ueberlegung zu besiegenden, scheinbar launenhaften Neigungen und Abneigungen, Ekel, Schrecken, Zuckungen, Krämpfe u. s. w. Erst nach der Befriedigung entsteht die Vorstellung des begehrten Gegenstandes, und die Triebe werden sodann Begierden.

§. 91.

Fortsetzung.

Auf den untersten Stufen der geistigen Entwicklung, wie in der Kindheit und bei Ungebildeten, ist der Instinkt mächtiger als bei Erwachsenen und Gebildeten, weil er bei diesen durch die Thätigkeit der höhern Seelenkräfte zurückgedrängt und ersetzt wird. Am vollkommensten erscheint er bei den Thieren, deren Seelenleben überhaupt über den Instinkt kaum hinausreicht, und bei denen er die Ueberlegung und Erfahrung ersetzt.

Anm. Cuvier sagt richtig und schön, daß die Thiere beim Instinkt gleichsam von einer angeborenen Idee, als einem Traum verfolgt werden. — Das aber, was diesen Traum erregt, kann nur die nach vernünftigen Gesetzen wirkende, organisirende Kraft, die Endursache des Geschöpfes selbst seyn. Joh. Müller, Physiologie, B. I. S. 24.

§. 92.

Der Trieb in seinen Entwicklungsstufen. Begierde, Neigung, Leidenschaft.

Der Trieb heißt blind, in so fern er bewußtlos und ohne bestimmte Richtung auf ein Object seinen Zweck nur im Allgemeinen verfolgt. Er wird hier als Bedürfniß empfunden, das den Wunsch nach Befriedigung erregt. Geschieht dies durch momentane Richtung des Triebes auf einen bestimmten Gegenstand, so steigert sich dieser zur Begierde, mit welcher stets die Vorstellung des begehrten Gegenstandes verbunden ist. Bei der Begierde zeigt sich demnach schon

Willkür, d. i. bewußte Wahl des besondern Gegenstandes, der das Bedürfniß des Triebes befriedigt.

Geht die Begierde vorherrschend auf eine bestimmte Art von Gegenständen, so heißt sie Neigung, und bei erstarkter Heftigkeit Hang. Der durch Uebermaß stehend und habituell gewordene Hang ist Leidenschaft oder Sucht, welche leicht alle Kräfte des Lebens fesselt und nach einer Richtung hin concentrirt.

Das Bedürfniß des Triebes ist sittlich indifferent; die Begierden, Neigungen und Leidenschaften aber sind zurechenbar. — Die Leidenschaft hebt das Gleichgewicht des Seelenlebens auf, indem sie den freien Gebrauch der Seelenkräfte, namentlich der Vernunft, hindert, und jene sich sklavisch dienstbar macht, so daß sie nur so weit freien Spielraum haben, als sie zur Befriedigung der unersättlichen Gier der Leidenschaft mithelfen. [1])

Mit der Neigung beginnt, jedoch nur momentan, durch Nachgiebigkeit ein Zustand der Unfreiheit, der in der Leidenschaft beharrlich wird. Darum gestaltet sich diese zur Krankheit der Seele, die das Leben, dessen Gesundheit im Gleichgewicht und in der Harmonie der verschiedenen Lebensthätigkeiten besteht, nach seiner psychischen und leiblichen Seite zerrüttet bis zur gänzlichen Störung.

Anm. 1) Die Leidenschaften in ihrer Gier finden kein endliches Ziel der Befriedigung, weil sie nicht auf wirklichen Bedürfnissen der Natur, sondern auf selbstgeschaffenen, auf den Täuschungen einer lüsternen Einbildungskraft beruhen. Perturbationes (animi) nulla naturae vi commoventur, omniaque ea sunt opiniones ac judicia levitatis. *Cicero* Tusc. IV. 38.

§. 93.

II. Die Willkür.

Die Selbstbestimmung des Menschen als eines sinnlich-geistigen Wesens ist eigentlich Willkür, d. i. Wahlvermögen, indem hier das wollende Subject des Gegenstandes, der begehrt wird,

bewußt ist. Willkür nämlich ist das Vermögen der Seele, zwischen verschiedenen möglichen Handlungsweisen zu wählen. Sie beruht also im Gegensatze zum Trieb auf Vorstellungen der Objecte selbst, wobei der Wille sich dadurch thätig zeigt, daß er durch innere Selbstentscheidung, d. i. durch Entschluß, für die eine Handlungsweise sich bestimmt, und dadurch die entgegengesetzte überwindet. Dieser Akt der Selbstbestimmung ist darum von dem Bewußtseyn begleitet, daß unter denselben Umständen auch anders hätte gehandelt werden können.

§. 94.

Fortsetzung.

Das was die Seele bei ihren Entschließungen bestimmt, ist die Vorstellung der Zweckmäßigkeit, d. h. daß diese oder jene Handlungsweise die Mittel zur Befriedigung des Gefühles, das die Seele zum Begehren anregt, schaffen werde. Es verbindet sich hier mit dem Willen der Verstand, der ihn in der Wahl der Mittel leitet.

Insofern nun die Seele bei der Möglichkeit verschiedener Handlungsweisen selbstthätig sich bestimmt, handelt sie frei, und sie selbst rechnet sich darum ihre Handlungen zu in den nachfolgenden Gefühlen der Billigung oder Mißbilligung, der Reue und Selbstanklage.

Aber die Seele ist hierbei nicht wahrhaft frei, weil sie in solchen Willensakten zwar selbstthätig, jedoch zugleich abhängig von einem Aeußern, von etwas, was sie nicht selbst ist, sich bestimmt.

§. 95.

III. Der freie Wille.

Die rechte Freiheit ist diejenige Art der Selbstbestimmung, wo zwischen einem Wesen und seiner Wirksamkeit vollkommene Einheit Statt findet, so daß es also nichts außer sich hat, wodurch es sich bestimmen läßt. Diese volle Freiheit kommt nur Gott zu; der

Mensch vermag sich ihr aber vermöge der Göttlichkeit seines Wesens, d. i. vermöge seiner Vernunftanlage, stufenweise zu nähern.

Je mehr nämlich die Seele bei fortschreitender Entwicklung ihres innern Lebens zur vollen Erkenntniß ihrer selbst und der Gesetze, die ihr eigentliches Wesen ausmachen und ihren göttlichen Charakter bezeichnen, gelangt, desto mehr gewinnt sie wahre Freiheit, d. h. desto mehr wird sie in ihrer Wirkungsweise durch das, was ihr Wesen, was sie selbst ist, und nicht durch ein Anderes, ihr relativ Fremdes, bestimmt.

§. 96.

Fortsetzung.

Gleichwie die erkennende Thätigkeit des Geistes durch die Uebergangsstufen des Wahrnehmungsvermögens und der Denkkraft zur Vernunft sich entwickelt, und in dieser ihr Ziel findet, weil der Geist in der Vernunft zu seinem wahren Selbst, d. i. zu seiner eigenthümlichen Wesenheit, gekommen ist, so muß auch die wollende Thätigkeit vom Trieb und der Willkür zur Freiheit sich entfalten, welche nichts anderes als die praktische Seite oder die Verwirklichung der Vernunft ist.

Dann hat die Seele auch durch die Stufen des Willens ihr Ziel erreicht. Wollendes und Gewolltes sind dasselbe, Wesenheit und Wirksamkeit der Seele Eines; diese aber hat ihre höchste Aufgabe, ihr Endziel, erreicht, Verwirklichung ihrer selbst durch Gottähnlichkeit.

Die Seele ist demnach in ihrer dermaligen zeitlichen Entwicklung nicht wahrhaft frei, aber im Kampfe und in der Arbeit begriffen, sich wahre Freiheit zu erringen. Wenn dies einerseits auf die Endlichkeit und Beschränktheit der Seele hinweist, so liegt darin zugleich ihre hohe Würde und göttliche Bestimmung, gleichwie in der Knospe die Blüthe, verhüllt.

Dritte Abtheilung.

Von den Zuständen des Seelenlebens während seines Verlaufes.

§. 97.

Uebersicht.

Das Leben ist in keinem einzelnen Momente seines Verlaufes vollständig ausgeprägt, sondern ist wesentlich Entwicklung, d. h. die niedere Thätigkeit regt stets die höhere an, diese aber schließt jene in sich, so daß das Leben bei allen Umgestaltungen durch den Wechsel seiner Formen in der Zeit dem Wesen nach immer ein und dasselbe bleibt.

Ausgehend aus seinem innern Grunde entfaltet es sich in manchfaltigen Thätigkeiten nach Außen, und kehrt dann von da wieder zu sich selbst zurück. Demnach hat die Entwicklung eine zweifache Richtung: sie ist stufenweise Entfaltung der Anlagen des Selbst durch Bethätigung nach Außen, sodann ein intensives Wachsthum, eine steigende innere Selbstständigkeit, durch jene Entfaltung bedingt.

Anm. So weckt das Gemeingefühl die Sinnesthätigkeit, diese den Verstand, der Verstand die Vernunftthätigkeit, welche im Greisenalter freier und reiner wird, während die erstern zurücktreten. So enthält auch bei der Pflanze der Keim die Blüthe, diese die Frucht; jene aber müssen welken, damit diese sich bilden kann. Es ist überhaupt eine wundersame Thatsache der Schöpfung, daß sich etwas in seiner Veränderung erhalte und verwirkliche.

§. 98.

Fortsetzung.

In dem Gange ihrer Entwicklung ist die Seele theils auf allgemeine, theils auf besondere Weise bestimmt. Jenes erscheint in den Stufen der Lebensalter und in dem periodischen Wechsel des

Wachens und Schlafens; dieses in eigenthümlichen Artungen des Seelenlebens in Naturell, Temperament, Charakter, die theils in der natürlichen Individualität und der Selbstbestimmung der Seele, theils in dem Zusammenhange und Verkehr derselben mit der Welt begründet sind. Wird das naturgemäße Gleichgewicht des Seelenlebens während seines Verlaufes gestört, so entstehen die Krankheiten der Seele.

Erstes Kapitel.

Die Lebensalter.

§. 99.

Der Anfang der Seele.

Der Anfang alles Lebens gehet von Dem aus, der den Grund seines Seyns schlechthin in sich selbst hat, und darum von keinem andern abhängig ist. Alles einzelne Leben ist das Offenbarwerden der Allwirksamkeit Gottes, in so fern sie sich in einem bestimmten Raum und in einer bestimmten Zeit bethätigt. Diese Allwirksamkeit selbst aber, als Grund alles endlichen Daseyns Naturkraft genannt, ist unbeschränkt durch Raum und Zeit, also unendlich und ewig. Daher ist auch die Seele als Gedanke Gottes an sich und der Idee nach unendlich und ewig. Um aber individuell, d. h. eine reale Einzelheit zu werden, bedarf sie bestimmter Schranken, nämlich eines räumlichen Daseyns im materiellen Leib, und einer zeitlichen Thätigkeit in fortschreitender Entwicklung.

Diese, an die Zeit, als die nothwendige Form alles Endlichen, gebundene Entwicklung ist die Verwirklichung der Seele. Denn die Seele ist blind geboren, d. h. als ein Angelegtseyn oder als eine Möglichkeit, und artet sich vermöge der stufenweisen Entfaltung ihrer reichen Anlagen, von denen stets die einen die andern zur Voraussetzung haben, in größeren Zeitabschnitten, den Altersstufen, auf besondere und eigenthümliche Weise.

Anm. Die Lehren der sogen. Creatianer, Traducianer, Präexistentianer und Metempsychosisten über die zeitliche Erscheinung der Seelen in den einzelnen Individuen verlieren sich mehr oder minder in leere Träumereien, da sie eine Frage beantworten wollen, die für uns transcendent ist, d. i. über die innere und äußere Erfahrung, als der eigentlichen Quelle unserer Erkenntnisse hinausliegt, bezüglich derer es daher der ernsten Wissenschaft wohl ansteht, die Schranken menschlichen Wissens offen anzuerkennen.

§. 100.

Das Frühalter.

Entsprechend den drei Regionen des Seelenlebens und mit Rücksicht auf den Gang der leiblichen Entwicklung unterscheiden wir Frühalter, Mittelalter, Spätalter, mit verschiedenen Abstufungen ohne scharfe Abgränzungen und Uebergänge.

Das Frühalter [1]) mit raschen Uebergangsstufen vom Leben des Embryo im Mutterleibe durch die Geburt zum Säugling, durch das Zahnen zum Kinde, durch vollkommenes Sprechen zum Knaben und Mädchen, durch beginnende Mannbarkeit zum Jüngling und Jungfrau, ist die Periode des vorherrschend sinnlichen Lebens, also der Bildung und des Wachsthums des Leibes, der Entwicklung und der Blüthe der durch die Thätigkeit des Leibes mitbedingten psychischen Vermögen.

Die Seele, als der geistige Grund des Lebens, ist in der frühesten Zeit zunächst nur als Lebenskraft in der Bildung und Erhaltung des leiblichen Organismus, als der Bedingung ihrer Verwirklichung, befangen. Aber bald fordert das leibliche Bedürfniß das innere Leben zum Kampfe heraus, und drängt die Keime desselben zu stufenweiser Entwicklung fort. Durch das Gemeingefühl und den Trieb mit dem leiblichen Leben gleichsam verschmolzen, beginnt die Seele mit der erwachenden Thätigkeit des Wahrnehmungsvermögens von dem fremden Daseyn sich allmälig zu unterscheiden, von

der Leiblichkeit sich loszuringen, und ihres eigenen innern Daseyns mächtig und bewußt zu werden. Aber das innere Leben bleibt in dieser ganzen Periode überwiegend durch sinnliche Einflüsse bestimmt. Lust und Schmerz, Freud und Leid wechseln, als momentane Stimmungen, schnell, aber mit besonderer Stärke. Gedächtniß ist in der Mitte, Einbildungskraft in der zweiten Hälfte dieser Periode vorherrschendes Vermögen.

Die Phantasie schafft Ideale des Lebens, zu deren Verwirklichung sie die ganze Kraft der Seele herausfordert und antreibt. Zugleich kündigen sich bei der kräftigeren Entwicklung des Leibes die sinnlichen Triebe mit besonderer Stärke an, und laden zu einem sinnlichen Genusse des Lebens ein. Der geistige Mensch ist an einem wichtigen, entscheidenden Wendepunkt des Lebens angekommen.[2])

Anm. 1) Bei männlichen Individuen bis zum 23—25. Jahr, bei weiblichen bis zum 20—22.

Anm. 2) Die Griechen haben dies in dem sinnigen Mythos von Herakles am Scheideweg (Xenophon Memor. II, 21) dargestellt.

§. 101.

Das Mittelalter.

Das Mittelalter ist, wo die Entwicklung ächt menschlich fortgeschritten, und die Aufgabe des Lebens nicht verkannt worden ist, die Periode des Gleichgewichts des sinnlich-geistigen Lebens, also die eigentlich menschliche Stufe. Darum Dauerhaftigkeit[1]) und Entschiedenheit (sey es im Guten oder im Bösen) dieses Alter vor den übrigen auszeichnen. Der Körper hat sein volles Wachsthum erreicht; alle geistigen Anlagen sind zur Entfaltung gekommen und in reger Wechselwirkung begriffen. Der maßhaltende Verstand erhält das Gleichwicht. Das Leben wendet sich der Wirklichkeit zu, ohne, außer wo es in einseitig selbstischer Richtung überhaupt gesunken, den

Sinn für das Ideale zu verlieren. Die Thatkraft bewährt sich in einem nützlichen und zweckmäßigen Berufe.

Harmonie des innern und äußern Lebens charakterisirt den Mann, und verleiht ihm, bei richtiger Einsicht in den Ernst und die Bedeutung des Lebens, die seinem Alter eigenthümliche Besonnenheit, Selbstbeherrschung und Würde.

Anm. 1) Von dem vollendeten Wachsthum bis zur Abnahme der körperlichen Kräfte, also vom 20. oder 25. bis 50. oder 55. Jahre.

§. 102.

Das Spätalter.

Das Spätalter beginnt mit dem 50—55. Jahr, wo der Körper allmälig seine Vollkraft verliert, und heißt mit dem Eintritt des 70. Jahrs Greisenalter.

Das Mittelalter ist die vollkommenste Ausprägung der Menschennatur, als einer sinnlich-geistigen, aber es ist nicht das Ziel des menschlichen Lebens. So wie nämlich im Spätalter das leibliche Leben mehr und mehr sinkt, nimmt zwar auch der Umfang des geistigen ab, indem die mit dem leiblichen und äußern Daseyn in Verbindung und Verkehr stehenden Seelenthätigkeiten zurücktreten. Die Sinne verlieren ihre Schärfe, das Gedächtniß seine Stärke, die Phantasie ihre Lebhaftigkeit, und durch all Dieses selbst der Verstand seine Gewandtheit. Aber indem die Seele von ihren Außenwerken sich mehr auf sich selbst zurückzieht, und an ihrer nach Außen auf das Einzelne und Endliche gehende Wirksamkeit einbüßt, gewinnt ihr Leben an Innerlichkeit und Freiheit.

Das Spätalter ist darum die Periode des vorherrschend innern oder geistigen Lebens. Die Ideen treten reiner in's Bewußtseyn, und die Bedeutung des gesammten irdischen Daseyns wird ohne Täuschung überschaut; damit erhebt sich die Ahnung eines neuen vollkommeneren Lebens zu einer heiligen Zuversicht, die beseeligt bei

allen Mängeln und Schmerzen, die der sichtliche Verfall der dermaligen Wirklichkeit bereitet.

Weisheit, Seelenfriede und eine Kindlichkeit des Gemüthes, die an die schönsten Tage der Jugend erinnert, sind die Früchte, die der Mensch als Greis ärntet, da wo das Leben naturgemäß und harmonisch entwickelt, und nicht durch eigene oder fremde Schuld verkehrt oder verkümmert worden ist.

§. 103.
Ausgang des Lebens.

Das menschliche Leben in seiner dermaligen Wirklichkeit beruht auf der zeitlichen Gemeinschaft und Wechselwirkung zwischen Seele und dem organischen Leibe. Hört dieses auf, so tritt ein Zustand ein, der Tod heißt, in Folge dessen die sichtbare Seite des Menschenlebens, der Leib, in die Elementarstoffe, aus denen er gebildet ist, zurückkehrt. Denn wie jedes organische Wesen einen bestimmten Raum erfüllt, innerhalb dessen es sich gestaltet, so hat es auch eine bestimmte Zeitdauer, innerhalb welcher es seine Aufgabe löst, und eben dadurch sich erschöpft.

So erfolgt der natürliche Tod, beim Menschen nach einer 80—90 Jahre nicht leicht übersteigenden Dauer des Lebens. Willkürliche und unwillkürliche Störungen des Lebens führen aber meist ein früheres Ziel herbei.

Zweites Kapitel.

Zustände des Wachens und Schlafens.

§. 104.
Erklärung.

Das Leben kehrt sich in Uebereinstimmung mit der Weltzeit [1]) abwechselnd nach außen oder nach innen. Ausgehend nämlich aus seinem innern Grunde erschöpft es sich im Verkehr mit der Außenwelt,

und kehrt zu sich selbst zurück, um, fern von äußerer Reizung, in seiner eigenen Tiefe sich zu ersetzen und zu erneuen. Hierin sind die regelmäßig wiederkehrenden Zustände des Wachens und Schlafens begründet; beide bilden einen polarischen Gegensatz, indem jenes die aktive, die gegen ein Anderes sich bethätigende, dieses die latente, die in sich ruhende Seite des Lebens, darstellt.

Anm. 1) So wie nämlich die eine oder andere Hemisphäre unseres Planeten der Sonne zu- oder abgewendet ist. Die naturgemäße Zeit des Schlafens ist daher die Nacht, und beträgt für den ausgewachsenen Menschen etwa ein Drittel der ganzen Tageszeit, also 7—8 Stunden. Angewöhnung und die Macht des Willens vermögen hierin manches zu modificiren.

§. 105.

Fortsetzung.

Das Wachen ist das Leben in seiner Bethätigung gegen die Außenwelt. Es ist darum von einem klaren Bewußtseyn derselben begleitet, und von dem Willen bestimmbar.

Der Schlaf ist der polare Gegensatz des Wachens. Die Seele zieht sich von ihren Außenwerken auf sich selbst zurück, und überläßt sich wieder mit sich selbst identisch, weil nicht mehr im Gegensatze gegen ein Anderes sich setzend und darum willenlos, dem Zuge der Natur. Verkehr mit der Außenwelt, darum Empfindung, Wahrnehmung, willkürliche Bewegung, objectives Bewußtseyn ruhen. Die leiblichen Erscheinungen gleichen denen des Sterbenden; das Auge verliert seinen Glanz, die Pupille ist erweitert nach oben und einwärts gerichtet, Blick und Mienen starren, wie wenn das Leben entflohen, die Glieder folgen dem Gesetze der Schwere. So ist der Schlaf ein Bild des Todes.

Anm. Weil im Schlafe die Seele vom Verkehr mit der Außenwelt getrennt und auf sich selbst concentrirt ist, so erklärt sich dadurch, warum die organische und vegetative Thätigkeit im Zustande des

Schlafes ungestörter und zum Theil kräftiger vor sich geht, warum also Wunden schneller heilen, die Kinder in der ersten Zeit meist nur schlafen, und Thiere, die eine Metamorphose durchwandern, in langen und tiefen Schlaf verfallen. Das Thier lebt im Schlafe das Leben der Pflanze, sagt Aristoteles.

§. 106.

Verlauf und Wirkung des Schlafes.

Das Einschlafen hängt nicht von dem Willen ab, sondern tritt periodisch ein, als unabweisbares Bedürfniß, so oft das Leben durch Bethätigung nach Außen sich erschöpft hat, und eben dadurch befriedigt ist, weil nun die Empfänglichkeit für Reize (die Receptivität) abgestumpft ist.

Der Uebergang vom Wachen zum Schlafen, und umgekehrt, erfolgt in der Regel stufenweise in den verschiedenen Stadien der Schläfrigkeit, des Schlummers, des tiefen Schlafes.

Das Erwachen erfolgt, wenn das Leben, in sich erstarkt und gleichsam neugeboren, ebendeßhalb nach neuer Bethätigung strebt. Die wohlthätige Wirkung des Schlafes ist demnach Verjüngung des Lebens in psychischer und somatischer Hinsicht. Zu kurzer Schlaf bewirkt Ueberspannung und Reizbarkeit, zu langer Abspannung und Stumpfheit des Nervensystems, und dadurch entsprechende psychische Zustände.

§. 107.

Der Traum.

Die Ruhe der Seele im Schlafe ist keine wirkliche, sondern nur eine scheinbare. Denn das Leben ist seinem Wesen nach continuirliche Bewegung. Die Thätigkeit der Seele im Zustande des Schlafes heißt Traum.

Dieser ist demnach eine rein innerliche, gegen die Außenwelt abgeschlossene Thätigkeit der Seele, ohne objektives Bewußtseyn und ohne Selbstbestimmung. Die Seele, von der äußern Wirklichkeit ent=

bunden, schafft ihre eigene Welt, die vermöge einer Selbsttäuschung für objectiv gehalten wird. Die Bildnerin in diesem Reiche des Möglichen ist vorzugsweise die Phantasie, welche als freie Gebieterin die übrigen Seelenkräfte in Dienst nimmt, so daß diese nur für sie thätig sind.

Anlaß und Material zu ihren Bildungen erhält die Phantasie theils von den Erfahrungen, welche die Seele im wachen Zustande gemacht hat, selbst wenn jene längst aus der Erinnerung verschwunden sind, theils von körperlichen Zuständen und Reizen. — Nicht selten wird das individuelle Bewußtseyn, besonders durch abenteuerliche und schreckhafte Träume geweckt, und wir erwachen entweder plötzlich, oder erinnern uns im Traume, daß wir träumen.

§. 108.

Fortsetzung.

Daß die Seele auch da träumt, wo wir uns dessen beim Erwachen nicht erinnern, zeigt die Beobachtung von Schlafenden, die sprechen, sich bewegen und sogar umherwandeln, ohne daß sie beim Erwachen sich dessen bewußt sind. Ueberhaupt findet Erinnerung vorzugsweise nur Statt bei einem lebhafteren Traume im leisen Schlafe, wo das individuelle Bewußtseyn nicht völlig ruht, also insbesondere gleich nach dem Einschlafen oder im Morgenschlummer.

§. 109.

Schlafähnliche Zustände.

Eigenthümliche Steigerungen und Artungen des Traumlebens sind das Schlafreden, der Schlafwandel oder Somnambulismus, und das Hellsehen oder das sogenannte magnetische Schlafwachen. Alle diese zum Theil sehr räthselhaften Erscheinungen haben das Gemeinsame, daß sie neutrale Zustände sind, d. h. solche, in denen die abwechselnden Zustände des Schlafens und

Wachens als identisch zusammenfallen, indem die träumende Seele ohne individuelles Bewußtseyn mit der äußeren Wirklichkeit in Verkehr tritt.

Als neutrale Zustände sind sie außerordentliche Erscheinungen, die zum Theil in einer krankhaften Verstimmung des Nervensystems, welche jene Steigerung des psychischen Lebens zur Folge hat, gegründet sind. Es sind aber auch zugleich Zustände, in welchen die Seele ihre Besonderheit und Lösung vom Leibe, und ihr verhülltes geistiges Inneleben auf bedeutungsvolle Weise offenbart.

Uebrigens sind diese Erscheinungen dem Grade und der Art nach sehr verschieden.

§. 110.

Das Schlafreden. Der Somnambulismus.

Wird der gewöhnliche Traum gesteigert, so bemächtigt sich die Seele der leiblichen Organe, namentlich der leichtbeweglichen Sprachorgane, um ihr Traumleben darzustellen. Ist hiermit Körperbewegung und Ortsveränderung verbunden, so wird das Traumleben *Schlafwandel* oder *Somnambulismus*, auch *Mondsucht* genannt.

Der Somnambulismus ist ein *Mittelzustand* zwischen Schlafen und Wachen, einerseits ein Träumen ohne individuelles Bewußtseyn und Selbstbestimmung, andererseits ein Wirken und Verkehr nach Außen mittelst des *Gemeingefühls* und des *Instinkts*.

Die Seele nämlich, im Schlafe von der äußern Wirklichkeit entbunden, tritt über die Schranken ihres individuellen Taglebens hinaus, und erweitert als Glied des Gesammtlebens der Natur ihre Thätigkeit, wobei Gemeingefühl und Instinkt die Stelle der Sinne vertreten. Daher fühlt die Seele auf *unmittelbare* Weise, was sonst vermittelst der äußern *Sinne* oder der *Reflexion des Verstandes* erkannt wird. So geht der Nachtwandler bei völlig geschlossenen Augen sicher auf den gefährlichsten Wegen, weicht geschickt den

Hindernissen aus oder räumt sie weg, und vollzieht bisweilen Handlungen mit einer Einsicht und einem Schwunge des Geistes, dergleichen im wachen Zustande, wo das Bewußtseyn zwischen der Reflexion und dem Verkehr mit der Außenwelt getheilt ist, nicht bemerkt wird.

§. 111.

Das Hellsehen.

Wenn schon im Somnambulismus die Seele ihre Lebensverbindung erweitert, und nicht selten Kräfte enthüllt, die durch die Leiblichkeit wie gebunden in ihrer Tiefe zu liegen scheinen, so geschieht dies in noch höherem Grade in den verwandten Erscheinungen des Hellsehens oder sogen. magnetischen Schlafwachens. Dieses ist ein eigenthümlich gesteigerter Zustand der Seele, der sich theils von selbst entwickelt, theils durch den sogenannten thierischen Magnetismus bei dafür empfänglichen Personen künstlich hervorgebracht wird. Die Seele durchblickt vermöge des Gemeingefühls klar den eigenen Leib, erkennt dessen krankhafte Zustände, und bemerkt vermöge des Instinkts, was jenem heilsam ist. Ebenso überschaut sie die Reihe der Gegenstände und Veränderungen, die als zu ihrer Welt gehörig sie tangiren, selbst ohne Rücksicht auf Raum und Zeit.

Anm. „Die Seltenheit dieser Erscheinungen, ihr Abweichen von dem gewöhnlichen Gange des Lebens, und besonders die Häufigkeit ihrer betrügerischen Nachahmung, so wie ihres verderblichen Mißbrauchs, hat dahin geführt, daß ihre Realität gänzlich geläugnet worden ist, am meisten von denen, welche die ganze Natur als einen Mechanismus begriffen zu haben wähnen, und daher auch nur das mechanisch Begreifliche als wahr anerkennen wollen. Auf der andern Seite hat die Ueberschwenglichkeit hier in ein Gewebe von Phantasterei sich vielfach verstrickt. Wie das Lebensprincip, aus dem Unendlichen stammend, eine Anziehung des Fernen und eine Bildung für die Zukunft bewirkt, so ist auch bei dem Eintauchen der Seele in dasselbe die Grenze von Raum und Zeit für Gemeingefühl und Instinkt der Hellsehenden erweitert:

aber eben nur in Beziehung auf das, was ihren Organismus betrifft, nicht auf Fremdes, noch weniger auf Uebersinnliches. Und was sie aussagt, ist eben nichts als ein Traum, der mit der äußern Wirklichkeit übereinstimmen und die Wahrheit erfassen, aber auch täuschen kann."

§. 112.

Die Vision.

Gibt die Phantasie dem, was die Seele in den angegebenen Zuständen des Traumlebens in Bezug auf bevorstehende Veränderungen ihrer Verhältnisse unmittelbar fühlt und inne wird, eine Gestaltung, so entsteht die Vision, die als Ausdruck instinktmäßiger Ahnung auch im natürlichen Traume, und selbst im Wachen, z. B. bei herannahender Gefährdung des Lebens durch Krankheit oder Tod, Statt finden kann.

Da aber die Phantasie in ihren Gestaltungen frei und willkürlich verfährt, so ist hiernach die Bedeutsamkeit der Visionen und der Träume überhaupt zu beurtheilen. Wir haben demnach durchaus keine sichere Merkzeichen, in bestimmten Fällen das Wahre vom Täuschenden zu unterscheiden, und müssen mit verständiger Besonnenheit der Zukunft die Lösung überlassen.

Drittes Kapitel.

Besondere Bestimmtheiten.

§. 113.

Erklärung.

Der Mensch, als der Mikrokosmus im Makrokosmus, steht mit dem Gesammtleben der Welt in gegenseitig bestimmendem Zusammenhange und Wechselwirkung, was Sympathie heißt. Denn das Leben der Welt überhaupt ist dem Wesen nach Einklang oder Harmonie seiner Glieder, so daß diese durch Ein- und Rückwirkung einander bestimmen, und dadurch wie zu einem vollen Accord, zur ewigen Weltordnung, zusammenstimmen.

Demnach ist der Mensch einerseits ursprünglich bestimmt als Individuum, anderseits wird er bestimmt durch seine Beziehungen zum Ganzen. Er ist aber zunächst nur organisches Glied eines relativen Ganzen, nämlich eines besondern Planeten (planetarisches Leben) und wird demnach bestimmt durch die besondern physischen und sittlichen Erscheinungen und Zustände desselben. Jenes zeigt sich in der Beschaffenheit des Klima's, der Luft, des Wassers, des Lichts, der Wärme, Nahrung u. s. w.; dieses in den sittlichen Gemeinschaften des Staates und der Kirche. Auf diesen besondern physischen und sittlichen Verhältnissen beruht die Stammverschiedenheit und Nationalität.

Zum eigenthümlichen Wesen des Menschen aber gehört die Fähigkeit der Selbstbestimmung. Vermöge dieses Vorzugs vermag er sein ursprüngliches Bestimmtseyn durch Naturell, wie das Bestimmtwerden durch die physischen und sittlichen Verhältnisse, unter deren Einfluß er steht, zu beherrschen, und jenem wie diesen selbstthätig eine Richtung zu geben, die seine That ist, und Charakter heißt. [1])

Besondere Artungen des Charakters beziehen sich auf den Einfluß, den Geschlecht, Stammverschiedenheit und Nationalität als reagirende Verhältnisse auf das Individuum ausüben.

Anm. 1) Je mehr der Mensch durch Bildung zur innern Selbstständigkeit sich erhebt, desto mehr befreit er sich von den natürlichen Schranken des Ungebildeten oder sogenannten Naturmenschen, und erhebt sich von der Individualität zur Universalität, d. h. desto reiner prägt er in seinem Wesen die Idee der Menschheit aus, doch ohne je die natürlichen Bestimmtheiten völlig überwinden zu können oder auch nur zu sollen.

§. 114.

Naturell.

Das Naturell ist der Inbegriff der natürlich gegebenen Bestimmtheiten des Individuums, also der ursprünglichen Ele-

mente seiner Anlagen und des verschiedenen Verhältnisses derselben zu einander, und zwar in psychischer und somatischer Hinsicht.

Das Naturell, in welchem das Allgemeine der Menschennatur sich besondert und die durchgreifende Macht der Individualität sich offenbart, bildet die Grundlage des gesammten Lebens des Menschen, die er sich weder geben noch nehmen kann. Durch die Verhältnisse, unter denen das Leben sich entwickelt, sowie durch die Selbstbestimmung kann das Naturell mehr oder weniger ausgebildet, gefördert oder gehemmt, nie aber aufgehoben oder vertilgt werden.

§. 115.

Fortsetzung.

In Bezug auf die Erkenntnißanlagen und deren natürliche Tendenzen heißt das Naturell Talent (im weitesten Sinne). Dieses zeigt sich in der natürlichen Verschiedenheit der Anlagen zur Wissenschaft, Kunst oder zu einer praktischen Thätigkeit, und zwar innerhalb dieses dreifachen Gebiets wieder nach verschiedenen Richtungen hin, zu philosophischen, mathematischen, historischen u. a. Studien, oder zur Musik, Malerei, Plastik 2c. Im Naturell haben daher die verschiedenen Beschäftigungen, und dadurch die Berufsarten und Stände des socialen Lebens ihre natürliche Basis.

Die natürlichen Elemente vorherrschender Richtungen des Gefühls [1]) und des dadurch angeregten Willens bestimmen die Gemüthsart. Die Unterscheidung einer guten und bösen Gemüthsart ist in der unverkennbaren Thatsache begründet, daß einzelne Menschen, ganze Familien und Völker vorherrschende Anlagen und Tendenzen zu gewissen Tugenden und Fehlern zeigen.

Anm. 1) Vergl. §. 82—84.

§. 116.

Constitution und Temperament.

Besondere Seiten des Naturells sind in somatischer Beziehung die Constitution, in psychischer das Temperament.

Die Constitution besteht in der bleibenden Beschaffenheit der leiblichen Organe in Hinsicht auf Bau und Proportion, wovon der mehr oder minder regelmäßige Gang der animalen Lebensthätigkeiten abhängt und bedingt ist.

Anm. Man unterscheidet nach dem verschiedenen Grade der Energie, womit das animale Leben in seinem regelmäßigen Gang gegen störende Einwirkungen sich behauptet, eine starke und schwache Constitution; ferner robuste, welche sich durch stärkere Massenbildung, namentlich hinsichtlich des Knochenbaus, und zarte, die sich bei geringerer Muskelkraft durch regere Nerventhätigkeit charakterisirt. Wichtigkeit, durch Leibesübung, geregelte Lebensweise, Mäßigung und besonnene Benutzung der der Individualität günstigen Einflüsse, um die natürliche Constitution zu befestigen. — Idiosynkrasie.

§. 117.

Artungen des Temperaments.

Das Temperament ist gleichsam das Tempo des Lebens, d. i. der erhöhte oder gemäßigtere Grad seiner Beweglichkeit und Erregbarkeit, also seiner Empfänglichkeit für Eindrücke und seiner Kraft, diese festzuhalten und entgegenzuwirken.

Das Temperament ist, wie das Naturell überhaupt, Naturgabe, und als solche eine ursprüngliche psychische Bestimmtheit, der körperliche Mischungsverhältnisse, da die Seele ihre Individualität überhaupt im Leibe ausprägt, entsprechen, ohne in ihnen gegründet zu seyn.

Das Temperament ist übrigens so manchfaltig als die Individualität selbst. Die schon bei den Alten beliebte Unterscheidung von vier Hauptarten der Temperamente hat vorzüglich nur den Werth, gewisse äußerste Pole zu setzen, innerhalb welcher die in der Wirklichkeit fast nirgends rein, sondern auf's manchfachste modificirt und gemischt vorkommenden Temperamte schweben. Ueberdies modificiren

und verändern sich diese durch den Einfluß des Geschlechts und der Altersstufen.

Anm. Die schon von Hippokrates und Galenus gemachte Unterscheidung von vier Temperamenten (von temperare, mischen) hängt mit der Theorie der Alten von den vier Elementen (Erde, Wasser, Luft und Feuer) und deren Grundeigenschaften (Wärme, Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit) zusammen, denen eine bestimmte Mischung von vier Säften im Körper (nämlich Blut, Schleim, gelbe und schwarze Galle) entsprechen, und die dann wiederum auf die eigenthümliche Art des Empfindens, Denkens und Handelns der Menschen bestimmenden Einfluß üben soll. Nämlich das Uebergewicht des Blutes (sanguis) soll im Körper warme Feuchtigkeit, und dieser entsprechend das frohsinnige sanguinische Temperament zur Folge haben; einem Uebermaß des Schleims (phlegma) entspreche kalte Feuchtigkeit im Körper und dieser das träge phlegmatische Temperament; ein Ueberwiegen der gelben Galle (cholera) bewirke im Körper warme Trockenheit mit dem energischen cholerischen, das der schwarzen Galle (μέλαινη χολὴ) bei kalter Trockenheit im Körper das trübsinnige melancholische Temperament. Diese ganze Theorie fällt mit der Einsicht in die Unrichtigkeit ihrer Grundlage, der hellenischen Physiologie und ihrer Voraussetzungen. — Ebenso willkürlich ist eine neuere Ansicht, daß die Temperamente mit den vier Weltgegenden in Verbindung stehen, so daß der West sanguinisch, der Ost cholerisch, der Nord melancholisch und der Süd phlegmatisch mache. Nicht das Temperament selbst, wohl aber seine Grade, seine Höhe und Tiefe sind klimatischen Einflüssen unterworfen.

§. 118.

Fortsetzung.

Das sanguinische[1]) Temperament ist leicht beweglich und schnell erregbar, aber ohne Nachhaltigkeit und ohne ausdauernde Kraft zur Gegenwirkung.

Das phlegmatische stehet dem sanguinischen gegenüber.

schwer beweglich, und weniger empfindlich gegen äußere Eindrücke zeigt es geduldige Ausdauer in dem einmal Begonnenen.

Das cholerische ist feurig im Empfinden, rasch und energisch im Bewegen. Receptivität und Spontaneität sind also in gleich hohem Grade entwickelt.

Das melancholische ist im Allgemeinen gemäßigt, kann aber doch auf's heftigste angeregt werden; denn es übertrifft das cholerische an Tiefe des Empfindens, wiewohl es ihm an Kraft der Gegenwirkung nachsteht.

Anm. 1) Die herkömmliche Unterscheidung von vier Temperamenten und ihre der Physiologie der Alten entnommenen Benennungen können beibehalten werden, wenn man damit nur den richtigen Begriff, wie er sich aus dem eigenthümlichen Wesen des Lebens ergibt, verbindet. — Charakteristik der verschiedenen Artungen der Temperamente und der entsprechenden psychisch-somatischen Zustände

§. 119.

Charakter.

Der Charakter ist die durch Selbstbestimmung bewirkte Gewöhnung der Seele zu einer bestimmten Richtung des Lebens nach innen und außen.

Er ist die bleibende Selbstgestaltung des Seelenlebens, zu der die Grundlage im Naturell zwar gegeben, die aber noch mehr die That des Menschen selbst ist, indem die Seele als freithätige Kraft jenes wie das von Außen Gegebene verarbeitet, und nach ihrem Willen bildet. Darum der Charakter erst in dem Mittelalter bestimmt ausgeprägt ist, nachdem die Seele erstarkt genug ist, um ihre innere Selbstmacht geltend zu machen. Deswegen heißt der Charakter in seiner des Menschen würdigen Richtung Mannhaftigkeit (ἀνδρία, virtus). Er beruht auf festen Grundsätzen, die der Mensch durch das Leben sich erworben, und die dieses nach innen und außen harmonisch und bleibend bestimmen.

Demnach ist der Charakter die Selbstthat des Individuums, durch welche dieses seinerseits sich zum **Menschen** macht, und dadurch einen Selbstwerth sich gibt, der als solcher den Werth des glücklichsten Naturells übertrifft.

Wer es nicht zu der angegebenen Selbstmacht gebracht, wessen Leben also lediglich von den wechselnden Einflüssen innerer Stimmungen und äußerer Verhältnisse abhängig bleibt, heißt charakterlos.

§. 120.

Geschlechtscharakter.

Der natürliche Gegensatz des Geschlechts drückt sich eben so sehr in der Eigenthümlichkeit des leiblichen Organismus, als in der geistigen Individualität aus.

Beim Manne ist die sich bethätigende, beim Weibe die empfängliche Seite des Lebens vorherrschend. Das Leben des Mannes ist darum mehr ein äußeres, ein Schaffen und Wirken; das des Weibes ein inneres, ein gemüthlich bildendes und erhaltendes.

Jedes der Geschlechter besitzt demnach gewisse Vorzüge und Tugenden zuvor und in einem höhern Grade, die seinen eigeuthümlichen Charakter ausmachen, ohne daß sie aber deßhalb dem andern ganz fehlen. Beide Individaulitäten stehen vielmehr in einem Polaritätsverhältniß zu einander. Jedes Geschlecht verwirklicht nämlich den Begriff des Menschen, aber in entgegensetzter Weise, so daß sie gerade durch das, wodurch sie verschieden sind, sich angezogen fühlen und einander ergänzen.

In dieser Wurzel erwächst die Liebe, als die sympathetische Wahlanziehung der Seelen. Jene ist darum wesentlich geistiger Art, und unabhängig von sinnlichen Bestimmungen.

Anm. 2) Der von der Natur gegebenen Eigenart des Geschlechtscharakters müssen Beruf und sociale Stellung der Geschlechter entsprechen, wenn nicht naturwidrige Erscheinungen an Tag treten sollen.

§. 121.

Stamm- und Nationalcharakter.

Als besondere Formen des gemeinsamen Menschencharakters erscheinen Stamm- oder Racenverschiedenheit und Nationalität.

Die Stamm- oder Racenverschiedenheit steht in einem sympathetischen Zusammenhange mit dem geographischen Charakter größerer Erd-Ganzen, der sogenannten Welttheile, welcher sich in somatischen und psychischen Eigenthümlichkeiten größerer Reihen von Völkern abspiegelt. Jene erscheinen als eine Verschiedenheit der Hautfarbe, der Haare, insbesondere der Schädelbildung; diese als eine Verschiedenheit der Seelenkräfte in Bezug auf Entwicklung und Richtung.

Die charakteristischen Racen-Merkmale sind jedoch so manchfach gemischt, und die Uebergänge so unmerklich, daß die nähere Angabe und Classifikation der Racen sehr abweichend ist. Nur wenn man auch hier äußerste Punkte feststellt, innerhalb welcher die Racen variiren, erhält man grelle Unterscheidungsmerkmale. Diese sind jedoch an sich unwesentliche Eigenheiten, welche der Einheit und gemeinschaftlichen Abkunft des Menschengeschlechts, als der humansten Ansicht, nicht entgegen sind. Auf wissenschaftlichem Standpunkt erscheinen die sogenannten Racen als Abarten einer einheitlichen Menschenart, deren eigenthümliche Eigenschaften sie gemeinsam haben. [1])

Die Verschiedenheiten der Nationalität, durch welche die einzelnen Völker ihre Individualität und Besonderung in Sprache und Gesittung offenbaren, sind Modifikationen des gemeinsamen Stammcharakters, bei denen zunächst die Natur des Landes, das ein Volk einnimmt, und die Abstammung, gleichviel ob diese eine mehr reine oder gemischte ist, ihre Macht geltend machen. Noch mehr als von solch physischen Einflüssen ist der nationale Charakter eines Volkes durch dessen Selbstthat bedingt, d. i. er ist abhängig von dem ganzen Verlauf seiner geschichtlichen Entwicklung, insbesondere von der Fortbildung und Gestaltung seines politisch-religiösen Lebens.

Anm. 1) „Die Gliederung der Menschheit ist nur eine Gliederung in Abarten, die man mit dem, freilich etwas unbestimmten Worte Racen bezeichnet.“ Humboldt (Kosmos I, S. 382). — Da die Typen (Hautfarbe, Schädelbau u. a.), welche zur Charakterisirung der Menschenstämme dienen, nur in den äußersten Gegensätzen scharf ausgeprägt sind, dagegen in den zahlreichen Mittelstufen unmerklich in einander übergehen oder sich mischen, so fehlt es an festen Prinzipien für die Raceneintheilung und deren Durchführung. Daher unterscheidet man (nach Blumenbach) gewöhnlich fünf Racen, gleichsam den fünf Welttheilen entsprechend (nämlich der kaukasische, mongolische, äthiopische, amerikanische und malayische oder australische Stamm). Andere zählen 7 (wie Prichard), ja 12—16 Grundracen auf.

Nach physiologischen und historischen Gründen werden am sichersten drei Hauptstämme unterschieden, indem die Ureinwohner Amerika's und der Südseeinseln nicht als besondere Racen, sondern als bloße Modifikationen oder Abarten der drei Grundracen zu betrachten sind.

a) ein Kernstamm, der sogen. kaukasische, mit heller Hautfarbe und ovaler Gesichtsform, der das südwestliche Asien, Nordafrika und fast ganz Europa einnimmt. Die Kaukasier erscheinen auch in sofern als der Kernstamm des Menschengeschlechts, weil die hierher gehörigen Völkerfamilien als die hauptsächlichen Träger der fortschreitenden Kulturentwicklung der Menschheit auftraten.

b) ein nordöstlicher Seitenstamm, der sogen. mongolische, mit schmutziggelber Hautfarbe und vorwaltend breiter Gesichtsform (im östlichen und nördlichen Asien, im nördlichsten Europa). Psychisch charakterisirt sich diese Race in ihren civilisirten Gliedern (Chinesen, Japanesen) durch kalte Verständigkeit bei relativer Armuth an Gemüth und Phantasie.

c) ein südwestlicher Seitenstamm, der sog. äthiopische oder Negerstamm, mit dunkler Hautfarbe und verhältnißmäßig schmaler, etwas vorgestreckter Gesichtsform (im westlichen und innern Afrika). Im Allgemeinen geistig träge, zeigt sich diese Race unter andern Verhältnissen sehr bildsam und der Kultur vollkommen fähig. Denn es gibt, wie Humboldt ebenso würdig als

wahr bemerkt, keine höhern und niedern Racen von Menschen. Es gibt bildsamere, höher gebildete, aber keine edleren Volksstämme. Alle sind gleichmäßig zur Freiheit bestimmt, d. i. durch freie Entwicklung ihrer vom Schöpfer empfangenen Kräfte die Idee der Menschlichkeit zu verwirklichen.

Viertes Kapitel.

Die Seelenkrankheiten.

§. 122.

Erklärung.

Wie die Gesundheit des Leibes in dem Ebenmaße der körperlichen Organe und ihrer Funktionen besteht, so beruht die Gesundheit der Seele in dem Gleichgewichte ihrer Kräfte und Thätigkeiten, so daß das sich wissende Selbst als die beherrschende Mitte der einzelnen mächtig ist, und trotz vorübergehender Schwankungen, Fehlen und Irren das Gleichgewicht wieder herstellen kann. Wird dieses dauernd gestört, so daß das bewußte Selbst aus dem Centrum seiner Thätigkeiten nach einer Richtung hin verrückt wird, und dadurch die Herrschaft über die übrigen verliert, so entsteht ein krankhafter Zustand.

Die Seelenkrankheit oder der Zustand der Verrücktheit charakterisirt sich demnach als ein unfreier, d. h. als ein solcher, in welchem die Seele entweder theilweise oder ganz das Bewußtseyn des Selbst oder der Außenwelt, und damit die Selbstbestimmung verloren hat, und in das einseitige Hervortreten einer Vorstellung, eines Affekts oder eines Triebes und einer Leidenschaft vertieft und dadurch gebunden ist.

§. 123.

Veranlassungen der Seelenkrankheiten.

Die erste Veranlassung zu solch krankhaften Zuständen kann ebensowohl im Leibe als in der Seele liegen, und die physischen oder psy-

chischen Dispositionen dazu können theils mit, theils ohne Verschulden herbeigeführt worden seyn. In psychischer Hinsicht kann dies durch übermäßige Anstrengung, heftige Gemüthserschütterungen, ungezügelte Begierden und Leidenschaften geschehen. (Einseitige somatische und einseitige moralische Ansicht über Entstehung der Seelenkrankheiten.)

Bei der innigen Verbindung zwischen Seele und Leib bringen krankhafte psychische Erscheinungen stets auch Störungen im leiblichen Organismus, besonders des Nervensystems, hervor, so daß in einzelnen Fällen schwer ist, zu entscheiden, ob die Seelenkrankheit Folge oder Ursache des krankhaften körperlichen Zustandes ist.

§. 124.

Fortsetzung.

Demnach ist die Seelenkrankheit ein psychisch-somatischer oder anthropologischer Zustand, d. h. er kommt der Seele nicht als solcher zu, und trifft ihr Wesen nicht, sondern besteht nur in Bezug auf den Wechselverkehr zwischen Seele und Leib. Daher auch die Heilung ebenso sehr eine psychische als somatische Behandlung erfordert.

Anm. Aus dem Angegebenen erklärt sich, wie Geisteskranke bisweilen ungewöhnliche Fähigkeiten zeigen, oft kurz vor dem Sterben, oder auch wenn sie ihr Leben bis zum Greisenalter bringen, wieder zum ungestörten Gebrauche ihrer Seelenkräfte gelangen.

§. 125.

Grundformen der Seelenkrankheiten.

Da der Zustand der Seelenkrankheit eine Aufhebung des psychischen Gleichgewichts ist, so ergeben sich die Grundformen derselben aus den Grundrichtungen der Seelenthätigkeiten. In dieser Hinsicht ist die Seelenkrankheit entweder eine allgemeine Hemmung der Seelenthätigkeiten, oder eine naturwidrige Störung einer einzelnen. Bei der Einheit des psychischen Lebens hat der krankhafte Zustand

Eines Seelenvermögens meist eine größere oder mindere Erkrankung anderer, oder eine allgemeine Störung des Seelenlebens zur Folge.

a) Der krankhafte Blödsinn ist eine durch Mißbildung des leiblichen Organismus, besonders des Gehirns, bedingte Neutralisation oder Hemmung des gesammten Seelenlebens, so daß kein einziges Seelenvermögen sich bethätigen kann, und ein völliger Stumpfsinn eintritt. Der Blödsinn hat verschiedene Abstufungen. Der angeborne Blödsinn heißt Cretinismus.

b) Der krankhafte Zustand des Erkenntnißvermögens heißt Narrheit, deren Wesen in einer ungezügelten Herrschaft der Phantasie über das Wahrnehmungsvermögen und den Verstand besteht. Die Narrheit ist partiell in der fixen Idee, oder allgemein im Wahnsinn des Wahrnehmungsvermögens, und in dem Irreseyn des Verstandes.

c) Eine Krankheit des Gefühls ist die Melancholie (Trübsinn), in welcher die Seele in Ein Gefühl oder in eine Reihe von Gefühlen hoffnungslos sich vertieft und gleichsam sich verloren hat.

d) Regt die Narrheit den Willen zu gewaltsamen Aeußerungen und Handlungen auf, so entsteht die Manie oder Wuth (Tollheit, Raserei).

Logik.

Logik.

Einleitung.

§. 126.

Die Logik oder Denklehre ist die Wissenschaft, welche die Gesetze für das Denken darstellt.

Anm. Logik (λογικὴ sc. ἐπιστήμη oder τέχνη) von λόγος Wort dann Denkkraft, indem das Wort Ausdruck des Gedankens ist. Unter letzterer Beziehung war anfangs die Benennung Dialektik (διαλεκτική) bei den Alten die gewöhnliche. — Doch gebrauchten die Stoiker vorzugsweise die Benennung Logik, welche schon zu den Zeiten Cicero's (de Fin. 1, 7) ganz üblich geworden war.
Vater der Logik als Wissenschaft ist Aristoteles aus Stagira (384—321 v. Chr.), der eigentliche Begründer aller systematischen Wissenschaft. Seine logischen Schriften, unter denen die von Aristoteles sogenannte Analytik oder die Lehre von den Schlüssen und Beweisen die wichtigste ist, wurden später unter dem Namen Organon als ein Gesammtwerk zusammengefaßt.

§. 127.

Das Object der Logik ist also das Denken. Dieses Denken kann nun betrachtet werden:

a) an und für sich nach seiner innern Gesetzmäßigkeit, wobei von einem Inhalt, als dem Gedachten, abstrahirt wird. Dieses ist das reine Denken;

b) mit Beziehung auf den Inhalt oder Stoff, auf den die Denkgesetze oder Denkformen angewendet werden. Dieses ist das angewandte Denken oder das Erkennen.

Anm. Im Allgemeinen gleichbedeutend, aber minder angemessen ist der Ausdruck: formales und materiales Denken.

§. 128.

Demzufolge zerfällt die Logik:

a) in reine, welche die Gesetzmäßigkeit des Denkens an und für sich ohne Rücksicht auf einen Inhalt darstellt;

b) in angewandte, welche die Gesetzmäßigkeit des Denkens in seiner Beziehung auf einen Inhalt, nämlich auf das Seyn im Allgemeinen, betrachtet, [1]) und also untersucht, wie sich das Denken zu seinem Inhalte verhält, d. h. welches der Ursprung, die Bedingungen und die Gränzen des menschlichen Erkennens sind. [2])

Anm. 1) Das Verhältniß der reinen und angewandten Logik ist ähnlich dem der reinen und angewandten Mathematik. Andere Eintheilungen der Logik: natürliche und künstliche; allgemeine und besondere; theoretische und praktische; Analytik und Dialektik u. s. w.

2) Die angewandte Logik in diesem Sinne ist ein Theil der Erkenntnißlehre, wo wir sie nach ihren wesentlichen Bestimmungen (im zweiten Band dieses Lehrbuchs) behandeln.

§. 129.

Dasselbe ergibt sich, wenn man den Zweck des Denkens betrachtet. Der letzte Zweck alles Denkens, darum auch der Logik, ist nämlich die Wahrheit. Diese ist:

a) einerseits Uebereinstimmung des Denkens mit sich selbst, formale Wahrheit;

b) andererseits Uebereinstimmung des Denkens mit dem Seyn, materiale Wahrheit.

Die reine Logik entwickelt die Gesetze der formalen Wahrheit,

die angewandte die Gesetze der materialen, d. h. jene zeigt, unter welchen Gesetzen das Denken mit sich selbst, diese, unter welchen Gesetzen und Beschränkungen das Denken mit dem Seyn übereinstimmt.

Anm. Das Seyn, als Gegenstand des Denkens, ist hier immer in seiner Allgemeinheit betrachtet, nicht als ein bestimmtes, welches Gegenstand der besondern Wissenschaften ist.

Da die Gesetze des Denkens und Seyns mit einander übereinstimmen, wie hier vorausgesetzt werden darf, so ist die materiale Wahrheit der formalen untergeordnet, d. h. es ist nichts objectiv wahr, was den Gesetzen der formalen Wahrheit widerstreitet und was mit diesen übereinstimmt, kann objektiv nicht falsch seyn; aber die formale Wahrheit enthält nicht den Grund der materialen, d. h. was mit den Gesetzen der formalen Wahrheit übereinstimmt, ist aus diesem Grunde noch nicht objectiv wahr. — Auf diesen Sätzen beruhen die ganze Gültigkeit, aber auch die Schranken alles menschlichen Denkens.

§. 130.

Indem die Logik die Gesetzmäßigkeit des menschlichen Denkens und Erkennens begründet, und damit die negative Bedingung aller Wahrheit aufstellt, ist sie

a) der erste Theil der Philosophie, als der Wissenschaft von den letzten Gründen oder den Prinzipien der Dinge;

b) eine nothwendige Propädeutik aller besondern Wissenschaften, indem diese in Bezug auf ihre richtige Behandlung, also in Bezug auf ihre formale Wahrheit, von der Logik bedingt sind.

Anm. Aus dem Gesagten ergibt sich der Werth der Logik, welche die Gesetze des Denkens zu einem deutlichen Bewußtseyn bringt, dadurch Irrthümer vermeiden, Unrichtiges und Falsches entdecken lehrt. Sie ist daher zugleich ein formales Organon und Kanon aller Wissenschaften, jenes weil sie den Verstand, das Werkzeug des wissenschaftlichen Schaffens, schärft und leitet, dieses weil sie die negativen Kriterien der Wahrheit darstellt. In diesem Sinne gilt Cicero's Lob: ars omnium artium maxima.

Reine Logik.

§. 131.

Die reine Logik hat die Aufgabe:

a) die einzelnen Elemente des Denkens zu entwickeln: Elementarlehre;

b) die Verbindung jener Elemente zu einem Ganzen, zu einer systematischen Gedankenreihe zu zeigen: Methodenlehre.

Erster Theil.

Elementarlehre.

§. 132.

Die Elementarlehre hat

a) die Grundgesetze des Denkens darzustellen;

b) diese auf die Grundoperationen des Denkens anzuwenden, nämlich auf

1) Begriffe,
2) Urtheile,
3) Schlüsse.

Erster Abschnitt.

Die Grundgesetze des Denkens.

§. 133.

Die Grundgesetze des Denkens, wie sie sich als unmittelbare Thatsachen unseres Bewußtseyns ergeben, und die Gesetzmäßigkeit unseres Denkens mit Nothwendigkeit bedingen, sind:

1) das Gesetz der Identität;
2) das Gesetz des Widerspruchs;

3) Das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten.

2) Das Gesetz des Grundes.

§. 134.

Das Gesetz der Identität (principium identitatis) wird ausgedrückt durch die Formel: A ist A, A=A. [1])

Der Sinn dieser Formel ist:

1) Wenn A gesetzt ist, muß es als dies bestimmte, und kann nicht als ein anderes gedacht werden. (Prinzip der bejahenden Thesis. [2])

2) A ist sich selbst gleich, ebenso allem in ihm Enthaltenen zusammengenommen. (Prinzip der Uebereinstimmung, principium convenientiae.) Wenn in dem Denkobjekt A die Merkmale a+b+c enthalten sind, so ist jenes als Einheit diesen gleich, und diese mit jenem gesetzt. [3])

Anm. 1) Unter A ist jedes Denkobjekt oder logisches Ding verstanden.

2) Cajus (A) ist Cajus (A), d. i. A=A (und nicht Sempronius B), d. i. jedes Ding ist das, was es ist, und kann nicht zugleich ein anderes seyn, oder omne subjectum est praedicatum sui, nach dem Schulausdruck dieser Formel.

3) Der Mensch (A) ist ein sinnliches (a) vernünftiges (b) Wesen (c), d. i. A=a+b+c.

Das Gesetz der Identität, das nicht nur eine Bestimmung und ein Gesetz des Denkens, sondern auch des Seyenden, d. i. ein Naturgesetz ist, trägt besonders zur Entwicklung und Erweiterung der menschlichen Erkenntniß bei, und ist in seiner Anwendung äußerst manchfaltig. So lassen sich daraus folgende Grundsätze ableiten: das Ganze ist gleich seinen Theilen, der Gegenstand seinen Eigenschaften, der Begriff seinen Merkmalen, die Gattung gleich ihren Arten u. s. w.

§. 135.

Das Gesetz des Widerspruchs (principium contradictionis) wird ausgedrückt durch die Formel: A ist nicht Nicht-A.

Es sagt dasselbe, wie das Gesetz der Identität, nur negative ausgedrückt, und schließt die Forderung ein: Setze nichts Widersprechendes in deinem Denken, denn A und Nicht-A schließen einander aus.

Anm. Es ist also das Prinzip der verneinenden Thesis (principium negationis) und bestimmt die Wahrheit des Denkens auf negative Weise, d. h. das (contradictorische) Gegentheil des mit Grund als wahr Gesetzten muß nothwendig nicht wahr, d. i. falsch seyn. Es kann also von der Wahrheit eines Gedankens auf die Falschheit seines Gegentheils geschlossen werden.

§. 136.

Das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten oder Mittlern (principium exclusi tertii sive medii) wird ausgedrückt durch die Formeln: Entweder ist A oder es ist nicht; und: A ist entweder B oder ist nicht B.

Der Sinn dieser Formeln ist: wenn du etwas denken willst, so mußt du entweder A setzen (bejahen), oder nicht setzen (verneinen); und: von einem Denkobject (A) mußt du das fragliche Prädicat (B) entweder bejahen oder verneinen. Ein Drittes oder Mittleres ist nicht möglich (non datur, excluditur tertium sive medium sc. inter duo contradictoria).

Das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten vereinigt demnach die beiden vorigen in sich, und bestimmt mit Nothwendigkeit alles Denken nach seinen zwei einzig möglichen Formen der Bejahung und Verneinung, gleichsam als den beiden Polen der Denkbewegung.

Anm. Nach dem Gesetze des ausgeschlossenen Dritten kann also von der Falschheit eines Satzes auf die Wahrheit des ihm (contradictorisch) Entgegengesetzten geschlossen werden und gelten Sätze wie: Kein Ding kann gleichzeitig mit seinem Wesen oder mit sich selbst in Widerspruch stehende Prädicate haben; das Unmögliche ist das Undenkbare. — Schon Cicero (Acad. pr. 2, 29) hebt

die logische Wichtigkeit des Gesetzes hervor: Fundamentum dialecticae est, quidquid enuntiatur (id autem appellant ἀξίωμα, quod est quasi effatum) aut verum esse aut falsum. — Auf einer unrichtigen Deutung des Gesetzes vom ausgeschlossenen Dritten beruht die Bestreitung desselben durch Hegel, Fr. Fischer u. A. (nämlich auf einer Verwechselung des contradictorischen und conträren Gegensatzes).

§. 137.

Das Gesetz des Grundes (principium rationis) fordert: Setze in Deinem Denken nichts ohne Grund. [1]) Grund ist aber das, was den Verstand bestimmt, etwas (auf bejahende oder verneinende Weise, zu setzen. Oder Grund heißt ein Begriff oder ein Urtheil, wodurch der Verstand anzuerkennen genöthigt wird, daß ein Anderes ist oder nicht ist. Dieses Andere heißt Folge, und der zwingende Gedankenzusammenhang zwischen Grund und Folge logischer Zusammenhang oder logische Consequenz.

Anm. 1) Grund (ratio, Erkenntnißgrund), als principium cognoscendi, ist wohl zu unterscheiden von Ursache (causa, Realgrund), als principium essendi. Die Vollendung der menschlichen Erkenntniß beruht darauf, daß der Erkenntnißgrund mit dem Realgrund zusammenfalle.

Zweiter Abschnitt.

Die Lehre vom Begriffe.

§. 138.

Der Begriff (notio, conceptus, νόημα), als der Gedanke von der Wesenheit eines Dinges, oder als die gedachte Einheit der wesentlichen Merkmale eines Dinges, [1]) kann betrachtet werden:

a) einzeln für sich,

b) in Vergleichung mit andern Begriffen.

Anm. 1) Vergl. §. 58. — Merkmale (notae) heißen die Bestandtheile oder die Theilvorstellungen, (nämlich Eigenschaften, Thätig-

keiten), die in einem Begriffe gedacht werden, und deren Zusammenfassung zur Einheit im Bewußtseyn den Begriff bildet.

A. Der Begriff einzeln für sich betrachtet.

§. 139.

Jeder Begriff ist eine Größe, da er ein Mannigfaltiges von Merkmalen in sich oder ein Mannigfaltiges von Gegenständen unter sich begreift. Jenes macht den Inhalt, dieses den Umfang des Begriffs aus.

Der Begriff kann demnach betrachtet werden:

1) nach seinem Inhalte (intensive Größe),
2) nach seinem Umfange (extensive Größe),
3) nach Inhalt und Umfang zugleich.

I. Der Begriff, betrachtet nach seinem Inhalte.

§. 140.

Inhalt (complexus) des Begriffs ist das, was er in sich begreift, d. i. die Summe der in ihm enthaltenen Merkmale, die durch Abstraktion gefunden wird.

Anm. So im Begriffe Körper die Merkmale: räumlich, schwer, elastisch u. s. w.; im Begriffe Dreieck die Theilvorstellungen: Fläche, Begränztseyn durch drei Linien.

§. 141.

Die Merkmale des Begriffs können, je nachdem sie seinen Inhalt nothwendig oder nicht nothwendig bestimmen, seyn:

a) wesentliche (notae essentiales, auch attributa genannt), ohne welche der Begriff als diese bestimmte Einheit nicht gedacht werden kann, z. B. Vernunft, Sinnlichkeit im Begriffe Mensch; Ausdehnung im Begriffe Materie;

b) zufällige (notae accidentales, auch modi, Beschaffenheiten genannt), ohne welche der Begriff als diese bestimmte Einheit

gedacht werden kann, wie die Merkmale: gebildet, tugendhaft, lasterhaft im Begriffe Mensch.

Anm. Die Richtigkeit des Begriffs hängt von der richtigen Abstraction der wesentlichen von den zufälligen Merkmalen ab. Durch Aufnahme zufälliger Merkmale wird der Begriff zu eng, z. B. der Begriff Mensch durch Aufnahme des Merkmals gebildet; durch Auslassung wesentlicher wird er zu weit; z. B. wenn gesagt wird: der Mensch ist ein vernünftiges geistiges Wesen.

Andere Unterscheidungen der Merkmale: innere und äußere, je nachdem die Merkmale dem Begriffe an und für sich zukommen, z. B. das Merkmal Schwere dem Begriffe Körper, oder nur in sofern, als der Begriff in Beziehung zu andern gedacht wird, weshalb solche Begriffe relative oder Verhältnißbegriffe heißen, z. B. der Begriff Vormund, Freund;

gemeinsame (communes) und eigenthümliche (propriae), je nachdem der Begriff die Merkmale mit andern (ihm neben- oder übergeordneten) Begriffen theilt, oder sie ausschließlich besitzt;

positive und negative, je nachdem in dem Begriffe die reale Bedeutung eines Merkmals bejaht oder verneint wird, z. B. in dem negativen Begriffe unendlich die Merkmale Schranke, Ende.

§. 142.

In Bezug auf Inhalt heißt der Begriff:

a) einfach, wenn keine Mannigfaltigkeit von Merkmalen in ihm unterschieden werden kann, was durch fortgesetzte Abstraction erreicht wird, z. B. beim Begriffe Seyn, Nichts, Ding.

b) zusammengesetzt, insofern er unterscheidbare Merkmale enthält.

II. Der Begriff, betrachtet nach seinem Umfange.

§. 143.

Umfang (ambitus, sphaera) des Begriffs ist das, was er unter sich begreift, d. h. ist die Summe der Gegenstände,[1]) worauf der Begriff sich bezieht.

Anm. 1) Von diesen sagt man dann: sie seyen dem Begriffe untergeordnet oder subordinirt. So dem Begriffe organisches Wesen die Begriffe Pflanze, Thier; dem Begriffe Pflanze die Begriffe: Baum, Blume u. s. w.

§. 144.

Der Begriff heißt in Bezug auf seinen Umfang, je nachdem dieser größer oder kleiner ist, entweder

a) Gattungsbegriff (genus, γένος), wenn er Vorstellungen mittelbar unter sich enthält, also solche Vorstellungen, denen wieder andere untergeordnet sind; [1]) oder

b) Artbegriff (species, εἶδος), wenn er Vorstellungen unmittelbar unter sich enthält, also solche Vorstellungen der Gegenstände, denen keine andern mehr untergeordnet sind.

Diese unmittelbaren Vorstellungen sind die Anschauungen und ihr Gegenstand ist das Einzelwesen (individuum, ἄτομον). [2])

Anm. 1) Die Gattung ist etwas Relatives, indem durch Wegnahme von Merkmalen, also durch fortgesetzte Abstraction, eine immer höhere Gattung erreicht wird, bis man zu einem höchsten (Alles umfassenden) Begriffe kommt, der keinen höhern mehr über sich hat; dieses ist der Begriff des Seyns.

2) Ob es Individualbegriffe gebe?

III. Der Begriff, betrachtet nach Inhalt und Umfang zugleich.

§. 145.

Vergleicht man Inhalt und Umfang des Begriffs mit einander, so ergibt sich folgendes Verhältniß: Je größer der Inhalt, desto kleiner der Umfang, und umgekehrt: je kleiner der Inhalt, desto größer der Umfang.

Es stehen daher Inhalt und Umfang des Begriffs in einem umgekehrten Verhältniß zu einander. Der Grund ist, weil auf viele verschiedene Gegenstände nur wenige gemeinschaftliche Merkmale, dagegen viele Merkmale auf wenige verschiedene Gegenstände passen.

§. 146.

Der Umfang eines Begriffs wird demnach beschränkt (determinirt) durch Vermehrung seines Inhalts, d. i. durch Hinzufügung eines Merkmals, so der Begriff Buch durch das Merkmal gedruckt. Dagegen wird der Umfang durch Weglassung von Merkmalen erweitert.

§. 147.

Von der Klarheit und Deutlichkeit des Begriffs.

Von dem Grade unseres Bewußtseyns in Bezug auf Inhalt und Umfang eines Begriffs hängt die Klarheit und Deutlichkeit desselben ab.

a) Klar heißt der Begriff, wenn wir von seinem Inhalt und Umfang im Allgemeinen ein so helles Bewußtseyn haben, daß wir ihn als Ganzes von andern Begriffen bestimmt unterscheiden können.

b) Deutlich heißt der Begriff, wenn wir von den in seinem Inhalt und Umfang enthaltenen Einzelheiten ein helles Bewußtseyn haben.[1]) Klarheit und Deutlichkeit des Begriffs haben übrigens verschiedene Gradunterschiede. Großer Mangel an beiden Vorzügen macht den Begriff dunkel und verworren.

Anm. Man verdeutlicht sich demnach einen Begriff dadurch, daß man ihn zerlegt:

a) seinem Inhalte nach in seine Merkmale (was durch Definition geschieht);

b) seinem Umfange nach in seine Arten und Gegenstände (was durch Eintheilung geschieht). Das Erste ist intensive, das Zweite extensive Verdeutlichung. Der einfache Begriff kann zwar nicht intensiv, wohl aber extensiv verdeutlicht werden. — Ueber Definition und Eintheilung s. Methodenlehre §§. 237 ff.

B. Der Begriff, in Vergleichung mit andern betrachtet.

§. 148.

Werden zwei oder mehrere Begriffe mit einander verglichen, so kann in Betracht kommen:

a) ihre Identität und Nichtidentität;

b) ihre Einstimmigkeit und Entgegensetzung;

c) ihre Subordination und Coordination.

I. Identität und Nichtidentität.

§. 149.

Werden zwei oder mehrere Begriffe in Bezug auf Inhalt mit einander verglichen, so ist dieser entweder gleich (identisch) oder nicht gleich.

Gleich oder identisch sind die Begriffe, wenn ihr Inhalt dieselben Merkmale hat. Ist z. B. der Begriff $A=a+b+c$, und der Begriff $B=a+b+c$, so sind A und B gleiche Begriffe (conceptus identici).

Sie heißen auch gleichgeltende (c. aequipollentes) oder Wechselbegriffe (c. reciproci), weil sie wegen des gleichen Umfangs für einander gesetzt werden können.

Anm. Vollkommen identische Begriffe gibt es nicht, weil solche bei ganz gleichem Inhalte nicht zu unterscheiden wären, ihr Unterschied also blos in der sprachlichen Bezeichnung läge, z. B. Dreieck und dreiseitige Figur, Stern und Weltkörper, Mensch und sinnlich-vernünftiges Geschöpf.

Die Synonyme sind, wiewohl dieselbe Sache bezeichnend, nicht vollkommen identisch, weil sie jene nach verschiedenen Seiten und Beziehungen auffassen.

§. 150.

Alle nicht-identischen Begriffe stehen in dem Verhältnisse der Verwandtschaft und der Verschiedenheit.

a) Verwandt heißen die Begriffe, insofern sie wenigstens ein Merkmal mit einander gemein haben;

b) Verschieden, insofern sie wenigstens ein Merkmal nicht mit einander gemein haben.

Anm. Verwandtschaft und Verschiedenheit sind nur relative Bestimmungen der Begriffe, indem der Grad beider sehr verschieden seyn kann, je nachdem sie mehr oder weniger Merkmale mit einander gemein haben oder nicht.

Verwandte Begriffe heißen ähnlich, wenn die gleichen Merkmale die verschiedenen überwiegen, wie die Begriffe: Dreieck, Viereck u. s. w.; homogene, heterogene (oder generisch verschiedenen Begriffe, je nachdem sie zu Einer Gattung oder verschiedene Gattungen gehören, z. B. Dreieck, Viereck, Kreis oder Gerechtigkeit, Farbe u. s. w.; gleichartige, ungleichartige (oder specifisch verschiedene) Begriff, je nachdem sie Einer Art, oder verschiedenen Arten derselben Gattung angehören.

Verwandte Begriffe heißen cognate, wenn sie wesentliche Merkmale gemein haben, wie Mensch und Thier, im Gegentheil bei gemeinsamen unwesentlichen Merkmalen affine, wie Schnee und Leinwand (durch die weiße Farbe).

II. Einstimmigkeit und Entgegensetzung der Begriffe.

§. 151.

Einstimmig oder verträglich (conceptus congruentes) heißen die Begriffe, insofern sie in einem Dritten, d. i. in dem Inhalt ein und derselben Vorstellung sich zusammendenken lassen; im Gegentheil aber entgegengesetzt oder unverträglich (c. repuguantes).

Anm. Z. B. Glatt, weiß, durchsichtig, spröde in der Vorstellung Glas, dagegen nicht in der Vorstellung Eisen. — Weisheit und Güte in der Vorstellung Mensch, nicht aber Tugend und Laster in der Vorstellung Cajus. So auch eben und Berg, rund und eckig, Ruhe und Bewegung, Dreieck und Viereck u. s. w.

§. 152.

Contradictorischer und conträrer Gegensatz.

Der Gegensatz der Begriffe ist nun aber ein doppelter:

a) ein rein negativer, wenn sich die Begriffe zu einander verhalten wie A und Nicht-A, wenn also der eine die einfache Negation des andern ist. Dieser Gegensatz heißt Widerspruch, oppositio contradictoria.

b) Ein positiver, wenn sich die Begriffe zu einander verhalten wie A und Nicht-A x, wenn also der eine Begriff nicht bloß die Negation des andern ist, sondern zugleich eine eigenthümliche positive Bestimmung (x) enthält. Dies ist der Widerstreit, oppositio contraria.

Anm. Contradictorisch einander entgegengesetzte Begriffe (concept. contradictorie oppositi) sind also: weiß und nicht weiß, schwarz und nicht schwarz, reich und nicht reich u. s. w. — Conträr einander entgegengesetzt (concept. contrarie oppositi): weiß und schwarz, reich und arm, tugendhaft und lasterhaft u. s. w.

III. Subordination und Coordination der Begriffe.

§. 153.

In Bezug auf Umfang stehen die Begriffe zu einander in dem Verhältnisse der Subordination und Coordination.

Anm. Wechselbegriffe haben gleichen Umfang. Von ihnen sagt man daher: sie decken einander (se invicem involvunt), wie lebendes und organisches Wesen.

§. 154.

Im Verhältnisse der Subordination (der Ueber- und Unterordnung) stehen zwei Begriffe, wenn der eine den andern als Theil seines Umfangs unter sich hat. Jenes ist der höhere (c. superior, auch weitere c. latior), dieses der niedere (c. inferior, auch engere, c. angustior) Begriff.

Anm. So ist bei den Begriffen Baum und Tanne, jenes der höhere, dieses der niedere; wird der Inhalt des Begriffs Tanne mit einem Merkmale vermehrt, z. B. Schwarztanne, so ist dieses der niedere, jenes der höhere Begriff.

§. 155.

In dem Verhältnisse der Coordination stehen Begriffe, wenn sie einem höheren Begriffe in gleichem Grade untergeordnet sind, jener also in gleicher Weise ihr gemeinsames Merkmal ist.

Anm. So sind Eiche, Tanne, Esche u. s. w. einander nebengeordnete oder coordinirte Begriffe, weil sie in gleichem Grade dem Begriffe Baum untergeordnet sind, nicht aber Tanne und Thier, weil sie, obgleich im Umfange des Begriffs organisches Wesen liegend, doch dem letztern nicht in gleichem Grade untergeordnet sind.

Coordinirte Begriffe, als conträr entgegengesetzt, schließen einander aus, und heißen daher auch disjuncte. So schließen Kreis und Viereck einander aus, können aber zusammengedacht werden in dem Begriffe Figur; Mann und Weib in dem Begriffe Mensch u. s. w. — Disparate Begriffe heißen solche, die in ihrem Inhalt nichts Gemeinsames haben und daher einander entgegengesetzt sind, gleichwohl aber als Merkmale in einem andern Begriffe sich verbinden lassen, z. B. Vernünftigkeit und Thierheit in dem Begriffe Mensch. Disjuncte Begriffe bilden einen conträren Gegensatz im Umfang, disparate im Inhalte eines andern Begriffs. — Begriffe, zu denen sich kein gemeinschaftliches Maß (in Bezug auf Inhalt oder Umfang finden läßt, sind überhaupt incommensurabel, z. B. Geist und Stein, Tugend und Figur im Gegentheil commensurabel' z. B. Figur und Dreieck.

§. 156.

Auf der Subordination und Coordination beruht das Classifiziren der Dinge oder die Classifikation, dieses wichtige Mittel des Verstandes in den unermeßlichen Stoff der menschlichen Erkennt=

niß, Ordnung und Zusammenhang zu bringen, um ihn zu beherrschen und zu überschauen.

Anm. Das Weitere hierüber in der Methodenlehre §§. 248 ff.

Dritter Abschnitt.

Die Lehre von den Urtheilen.

§. 157.

Das Urtheil (judicium, *ἀπόφανσις* oder *λόγος ἀποφαντικός*) als die nähere Bestimmung einer Vorstellung mittelst einer andern, unmittelbar auf sie bezogenen, [1]) kann betrachtet werden:

a) an und für sich,

a) in Vergleichung mit andern.

Anm. 1) Vergl. §§. 59 und 60.

A. Das Urtheil, an und für sich betrachtet.

§. 158.

Eintheilung der Urtheile.

Da das Urtheilen derjenige Akt des Verstandes ist, durch welchen er eine Art des Seyns (ein Prädicat, eine Eigenschaft, eine Thätigkeit oder Leiden) auf einen Gegenstand als die Substanz (Subject) bezieht, und dadurch bestimmt, in welchem Verhältniß sie zu einander stehen, so kommen bei den Urtheilen folgende Fragen in Betracht:

1) Wie ist das Verhältniß zwischen Subject und Prädicat beschaffen in Hinsicht auf Inhalt (Qualität des Urtheils)?

2) Wie das ist Verhältniß zwischen Subject und Prädicat beschaffen in Hinsicht auf Umfang (Quantität des Urtheils)?

3) Welches ist die Weise, in welcher der Verstand das Prädicat auf das Subject bezieht (Relation des Urtheils?

4) Welches ist die Weise, in welcher der urtheilende Verstand durch den Gegenstand bestimmt wird (Modalität des Urtheils?)

Anm. Die Materie oder den Inhalt des Urtheils machen die beiden Vorstellungen aus, die, in grammatischer Hinsicht subjectum (τὸ ὑποκείμενον) und praedicatum (τὸ κατηγορούμενον) genannt, in ihm zu einer Einheit im Bewußtseyn verbunden werden. Die Art und Weise, wie dieses geschieht, ist die Form des Urtheils, welche durch die Copula bezeichnet wird, und womit es die Logik zu thun hat. Die logische Bezeichnung des Urtheils ist:

$$S=P.$$
$$S=nP.$$

I. Qualität.

§. 159.

Was die Qualität oder Beschaffenheit betrifft, so sind die Vorstellungen, die im Urtheil zur Einheit verbunden werden, entweder einstimmige oder entgegengesetzte Begriffe. Dies begründet die Eintheilung der Urtheile in

a) bejahende (judicium affirmans), wenn die Copula das Prädicat dem Subjecte zuspricht;

b) verneinende (judicium negans) wenn die Copula das Prädicat dem Subjecte abspricht.

Die Negation ruht demnach in der Copula, als dem Band der Beziehung beider Begriffe auf einander, und nicht in dem Prädicate. (Daher die Regel: in propositione negativa negatio afficere debet copulam).

Anm. Bejahung und Verneinung im Urtheil kann demnach bei negativem Prädicatsbegriff wie bei negativem Subjectsbegriff Statt finden. Ein anderes ist in logischer Hinsicht: der Mensch ist nicht sterblich, und der Mensch ist unsterblich. — Cajus ist nicht klug, und Cajus ist nicht-klug. — Unklugheit oder Nichtklugseyn ist schädlich.

§. 160.

Alle Urtheile müssen entweder bejahend oder verneinend seyn.

Ein dritter Fall ist nach dem Gesetz des ausgeschlossenen Dritten nicht möglich.

Anm. Sogenannte limitative oder beschränkende Urtheile sind solche, deren Prädicatsbegriff eine Negation enthält, z. B. Gott ist unendlich, die menschliche Seele ist unsterblich. Solche Urtheile sind in Bezug auf Inhalt verneinend, der Form nach aber bejahend; sie gehören daher in logischer Beziehung zu den bejahenden Urtheilen. Man nennt diese Urtheile auch unendliche (besser unbestimmte), weil durch solche negative Prädicatsbegriffe das Subject aus der bestimmten Sphäre des Begriffs in die unbestimmte dessen, was der Begriff nicht ist, gesetzt wird.

II. Quantität.

§. 161.

In Bezug auf Quantität sind die Urtheile, je nachdem sich das Prädicat auf den ganzen Umfang des Subjects, oder nur auf einen Theil desselben, oder auf ein Idividuum bezieht:

a) allgemeine (judicium universale, generale), z. B.: Alle Menschen sind sterblich;

b) besondere (jud. particulare, speciale), z. B.: Einige Menschen sind gelehrt;

c) individuelle (jud. singulare).

Anm. Die individuellen oder Einzelurtheile fallen in logischer Hinsicht mit den allgemeinen zusammen, weil das Prädicat auf den ganzen Umfang des Subjektsbegriffs sich bezieht, z. B.: Sokrates ist der weiseste Grieche.

Umfangszeichen (signa quantitatis) sind für allgemeine Urtheile: Alle, Jeder, Keiner u. A.; für besondere: Viele, Einige, Manche, Wenige u. A.; für die individuellen die Eigennamen oder die dafür gebrauchten Wörter.

§. 162.

In Hinsicht auf Quantität und Qualität zugleich heißen die Urtheile:

a) allgemein bejahende, in der Form: alle S sind P, z. B. alle Menschen sind dem Irrthum unterworfen;

b) besonders oder partikular bejahende, ein Theil von S ist P, z. B. manche Menschen sind dem Spiel ergeben;

c) allgemein verneinende, kein S ist P, z. B. kein Mensch ist fehlerfrei;

d) besonders oder partikular verneinende, ein Theil von S ist nicht P, z. B. einige Stoffe sind nicht wägbar.

III. Relation.

§. 163.

Was die Weise betrifft, in welcher der Verstand den Prädicatsbegriff auf das Subject bezieht, so sind die Urtheile, je nachdem jene Beziehung unbedingt oder bedingt oder unentschieden gesetzt ist, kategorische, hypothetische, disjunctive.

§. 164.

a) Das kategorische Urtheil.

Das kategorische Urtheil ist ein solches, in welchem das innere Verhältniß oder die Synthesis zwischen Subject und Prädicat nach den Gesetzen der Identität oder des Widerspruchs schlechthin ausgesprochen ist. Z. B. Gott ist gerecht. Der Mensch ist nicht vollkommen.

Anm. κατηγορία von κατηγορεῖν praedicare, aussagen; denn das kategorische Urtheil spricht eigentlich den Inhalt des Subjectsbegriffs aus, z. B. die Parabel ist ein Kegelschnitt.

§. 165.

b) Das hypothetische Urtheil.

Das hypothetische Urtheil ist ein solches, in welchem die Synthesis zwischen Subject und Prädicat nach dem Gesetze der Causalität, also unter Voraussetzung einer Bedingung (ὑπόθεσις) als

Grund ausgesprochen ist. Z. B. wenn Gott gerecht ist, so belohnt er die Guten, und bestraft die Bösen.

Das hypothetische Urtheil besteht demnach aus

a) Vordersatz (antecedens, hypothesis), welcher den Subjectsbegriffs als Grund,

b) Nachsatz (consequens, thesis), welcher den Prädicatsbegriff als Folge enthält. Diese beiden grammatischen Sätze machen demnach nur Ein logisches Urtheil aus. — Das äußere Zeichen desselben sind gewöhnlich, aber nicht nothwendig, die Partikeln: wenn — so.

Anm. 1) Das Wesen des hypothetischen Urtheils beruht auf der Consequenz, d. i. auf der nothwendigen Abhängigkeit der beiden Glieder des Satzes von einander als Grund und Folge. Es ist darum wohl zu unterscheiden von solchen Sätzen, die blos die grammatische Form desselben haben, aber statt Abhängigkeit nur Gleichzeitigkeit u. A. ausdrücken, z. B. Wenn die Schwalben wiederkehren, so kommt der Sommer; oder: Wenn das Thermometer fällt, so nimmt die Temperatur ab.

Anm. 2. Das kategorische und hypothetische Urtheil sind darin mit einander verwandt, daß beide den Inhalt des Subjekts aussagen, jenes als fertig, dieses als werdend, z. B. der fleißige Schüler wird belohnt, und: Wenn der Schüler fleißig ist, so wird er belohnt; oder: Der geriebene Bernstein entwickelt Elektricität, und: Wenn der Bernstein gerieben wird, so entwickelt sich Elektricität.

§. 166.

c) Das disjunctive Urtheil.

Das disjunctive Urtheil ist ein solches, in welchem die Synthesis zwischen Subject und Prädicat nach dem Gesetze des ausgeschlossenen Dritten ausgesprochen ist, welches also eine Reihe sich einander ausschließender Glieder (membra disjuncta s. disjunctionis) enthält. Die Disjunction kann liegen:

a) im Subject, so daß mehrere Subjectsbegriffe Einem bestim-

menden Prädicatsbegriff gegenüberstehen, z. B. Entweder Griechen oder Römer sind das wichtigste Volk des Alterthums;

b) im Prädicat, wenn die Trennungsglieder in diesem enthalten sind; z. B. die Meteorsteine stammen entweder aus dem Luftkreise oder aus dem Mond oder aus dem Weltraume.

Anm. 1. Zu bemerken ist:

a) Die Trennungsglieder müssen einander ausschließen, also entgegengesetzte Begriffe seyn; nicht disjunctiv ist daher: Cajus ist entweder reich oder schön; denn er kann beides seyn.

b) Die Wahrheit des disjunctiven Urtheils hängt von der vollständigen Angabe der Trennungsglieder ab, so daß diese in sich als Ganzes abgeschlossen sind; falsch ist demnach: Dieser Winkel ist entweder ein rechter oder stumpfer.

c) Seine grammatische Bezeichnung geschieht durch die alternativen Conjunctionen entweder — oder.

Anm. 2) Das disjunctive Urtheil zergliedert demnach den Umfang eines Begriffs, während das kategorische und hypothetische den Inhalt auslegen.

Anm. 3. Das hypothetisch-disjunctive Urtheil ist keine besondere logische Urtheilsform, da in ihm die Disjunction das Wesentliche ist. Denn das Urtheil: Wenn die Erde kein Planet wäre, so müßte sie entweder ein Fixstern oder ein Comet seyn, ist gleich der Form: Die Erde ist entweder ein Planet oder ein Fixstern oder oder ein Comet.

§. 167.

Anhang. Das partitive Urtheil.

Von den disjunctiven Urtheilen ist zu unterscheiden das partitive oder divisive Urtheil, in welchem einem Gattungsbegriff seine Arten als Prädicate gegenübergestellt werden. Z. B. Die Thiere sind entweder (besser: theils) männliche oder (theils) weibliche. Figuren sind theils Dreiecke, theils Vierecke, theils Vielecke, theils Kreise ꝛc. Sowohl Pflanzen als Thiere sind lebende Wesen.

Nur theilweise der Form nach ist das partitive Urtheil dem dis-

junctiven ähnlich; ist aber wesentlich von ihm verschieden, indem zwar in ihm die Prädicate als coordinirte Begriffe sich ebenfalls einander ausschließen, aber zugleich alle insgesammt dem Subjectsbegriffe zugesprochen werden, was gerade beim disjunctiven Urtheile verneint wird.

Anm. Das partitive Urtheil ist eigentlich nur ein zusammengesetztes kategorisches Urtheil.

VI. Modalität.

§. 168.

In Hinsicht auf Modalität oder die Weise, wie die Dinge den urtheilenden Verstand bestimmen, heißen die Urtheile problematische, assertorische und apodiktische, je nachdem nämlich der Verstand durch den Gegenstand bestimmt wird, die Synthesis zwischen Subjekt und Pädicat als eine blos mögliche oder wirkliche oder nothwendige zu setzen.

§. 169.

a) Das problematische (von προβάλλειν) Urtheil ist ein solches, in welchem die Beziehung des Prädicats auf das Subject als möglich seyend ausgesagt ist. Seine grammatische Form ist: kann seyn. Z. B. Die Planeten können bewohnt seyn.

b) Das assertorische (von asserere) ist ein solches, in welchem die Beziehung des Prädicats auf das Subject als wirklich seyend ausgesagt wird. Grammatische Form: ist. Z. B. Die Erde ist rund.

c) Das apodiktische (von ἀποδεικνῦναι) Urtheil ist ein solches, in welchem die Beziehung des Prädicats auf das Subject als nothwendig seyend ausgesagt wird. Grammatische Form: muß seyn. Z. B. Gott muß gerecht seyn. Jede Wirkung muß eine Ursache haben.

B. Vergleichung der Urtheile miteinander.

§. 170.

Vergleichungsverhältnisse der Urtheile.

Eine Vergleichung der Urtheile findet statt in Bezug auf das Verhältniß, in welchem sie durch ihre Begriffe und zwar nach Inhalt und Umfang derselben zu einander stehen. Es kommt demnach bei Vergleichung der Urtheile in Betracht:

a) ihre Identität und Verschiedenheit;
b) ihre Einstimmigkeit und Entgegensetzung;
c) ihre Coordination und Subordination;
d) ihre Conversion und Contraposition.

I. Identität und Verschiedenheit.

§. 171.

Identisch (jud. identica) heißen Urtheile, welche dieselbe Materie und Form haben. Sie entfalten denselben Gedanken, nur in verschiedener sprachlicher Wendung, und sind deßhalb gleichgeltend (jud. aequipollentia, paria), z. B. Gott ist allmächtig, und: Das höchste Wechsen vermag Alles.

Anm. Identische Urtheile sind als solche noch keine reine Tautologien, indem sie zwar einerlei Gedanken, aber diesen nach verdener Beziehung aussprechen.

§. 172.

Alle nicht-identischen Urtheile sind verschieden (jud. diversa). Diese Verschiedenheit ist entweder eine totale oder partiale. Blos partial verschiedene Urtheile heißen verwandt und ähnlich (jud. cognata, similia) insofern sie entweder in der Materie oder in der Form oder in beiden etwas mit einander gemein haben.

II. Einstimmigkeit und Entgegensetzung.

§. 173.

Urtheile heißen einstimmige (jud. consonantia), wenn sie zu=

sammen von einem Subjecte gefällt werden können, ohne einander aufzuheben z. B. Cajus ist arm, und: Cajus ist glücklich; oder: diese Blume ist roth, und: diese Blume ist wohlriechend. — Die Einstimmigkeit beruht also auf der generischen Verschiedenheit der Prädikate.

Im Gegentheil sind die Urtheile entgegengesetzte (jud. opposita, pugnantia inter se).

§. 174.

Dieser Gegensatz ist wie bei den Begriffen ein doppelter, ein contradictorischer oder negativer und ein conträrer oder positiver.

Der contradictorische Widerspruch der Urtheile entsteht, wenn das eine einfach aufhebt, was das andere setzt. Dies geschieht:

1) Bei gleicher Quantität aber entgegengesetzter Qualität. Z. B. Alle Menschen sind sterblich, und: Alle Menschen sind nicht sterblich.

2) Bei verschiedener Quantität und entgegengesetzter Qualität. Z. B. Alle Menschen sind sterblich, und: Einige Menschen sind nicht sterblich.

§. 175.

Der conträre Widerstreit der Urtheile entsteht, wenn mit demselben Subjectsbegriffe contär entgegengesetzte Prädikate verbunden sind, d. h. wenn das eine das andere nicht blos aufhebt, sondern zugleich eine positive Bestimmung setzt. Z. B. Diese Wand ist schwarz, und: Diese Wand ist weiß; denn weiß und schwarz bilden keine reine Negation, sondern beide sind Farben.

§. 176.

Aus der (§. 152 entwickelten) Natur des Gegensatzes folgt: daß contradictorisch entgegengesetzte Urtheile (judicia contradictorie opposita) weder beide wahr, noch beide falsch seyn können, daß demnach aus der Wahrheit des einen die Falschheit des andern folgt, und umgekehrt.

Ebenso: daß conträr entgegengesetzte Urtheile (jud. contrarie opposita) ebenfalls nicht beide wahr sein können; aber sie können beide falsch seyn. Es kann also von der Wahrheit des einen auf die Falschheit des andern, aber nicht umgekehrt von der Falschheit des einen auf die Wahrheit des andern geschlossen werden. [1])

Anm. 1) Zwei contradictorisch einander entgegengesetzte Urtheile, von denen das eine schlechthin bejaht, was das andere verneint, lassen — nach dem Gesetz des ausgeschlossenen Dritten — kein Mittleres zu. Ist demnach das Urtheil: diese Linie ist eine gerade, wahr, so ist falsch: diese Linie ist eine nichtgerade, d. i. krumme, und ist das erste falsch, so ist das zweite wahr. — Dagegen ist das Urtheil: Dieses Metall ist Gold, wahr, so ist falsch: es ist Platina; ist aber das erste falsch, so ist das zweite aus diesem Grunde noch nicht wahr, da der Gegensatz noch nicht erschöpft ist.

Zusatz. Subconträr entgegengesetzt (judicia subcontraria) heißen die besondern oder partikulären Urtheile, die bei gleichem Inhalte entgegengesetzte Qualität haben. In Bezug auf diese gilt:

a) Daß sie beide wahr seyn können, indem derselbe Subjectsbegriff entgegengesetzten Prädicatsbegriffen untergeordnet seyn kann. Z. B. Einige Körper sind durchsichtig, und: Einige Körper sind nicht durchsichtig.

b) Aber sie können nicht beide falsch seyn. Denn wird das subconträre Urtheil aufgehoben, so wird das ihm contradictorisch entgegengesetzte Urtheil gesetzt. Z. B. ist es falsch, daß einige Menschen vollkommen sind, so ist es wahr, daß alle Menschen nicht vollkommen sind, und somit auch, daß einige Menschen nicht vollkommen sind.

III. Coordination und Subordination.

§. 177.

Werden die Urtheile in Bezug auf den Umfang der in ihnen enthaltenen Gedanken verglichen, so kommen in Betracht die Verhältnisse der Coordination und Subordination.

Coordinirt sind die identischen Urtheile, indem sie in Bezug auf den Umfang ihrer Begriffe sich decken.

Im Verhältniß der Subordination stehen Urtheile, die bei gleicher Qualität verschiedene Quantität haben, die sich also zu einander verhalten wie Gattungsurtheil und Arturtheil.

Anm. Das Verhältniß der Subordination nennt man gemeiniglich Subalternation, und das allgemeine Urtheil das subalternirende (jud. subalternans), das besondere hingegen das subalternirte (jud. subalternatum).

§. 178.

Was den logischen Zusammenhang der subordinirten Urtheile (judicia subalterna) betrifft, so verhalten sie sich wie die Gattung und ihre Arten, also wie der höhere und niedere Begriff. Hieraus folgt:

a) Aus der Wahrheit des allgemeinen Urtheils folgt die Wahrheit des besondern, [1]) aber nicht umgekehrt, [2]) weil das Besondere im Allgemeinen enthalten ist, aber nicht umgekehrt. Z. B. Ist es wahr, daß der Mensch ein freies Vernunftwesen ist, so ist es auch wahr, daß einige Menschen freie Vernunftwesen sind. Dagegen, ist es wahr, daß einige Menschen Gelehrte sind, so ist es nicht allgemein wahr, daß alle Menschen Gelehrte sind.

b) Aus der Falschheit des besondern Urtheils folgt die Falschheit des allgemeinen, aber nicht umgekehrt, aus demselben Grunde. Z. B. Wenn es falsch ist, daß einige Pflanzen Steine sind, so ist es auch falsch, daß alle Pflanzen Steine sind. Dagegen, wenn es falsch ist, daß alle Menschen tugendhaft sind, so ist es noch nicht falsch, daß einige Menschen tugendhaft sind.

Anm. 1) Daher der Satz: ab universali ad particulare valet consequentia. Der Beweis beruht auf dem Gesetze der Identität.

2) Daher der Satz: a particulari ad universale non valet consequentia. Denn es wird hier von der ganzen Sphäre eines

Begriffs etwas ausgesagt, was nur von einem oder einigen Theilen desselben gilt.

Zusatz. Man bezeichnet die logische Eintheilung der Urtheile in folgender Weise:

allgemein bejahende durch . . a.
allgemein verneinende . . . . . e.
besonders bejahende . . . . . . i.
besonders verneinende . . . . . o.

daher die Verse:

Asserit a, negat e, verum generaliter ambo.
Asserit i, negat o, sed particulariter ambo.

Von den angegebenen Buchstaben sind *a* und *i* aus affirmo, *e* und *o* aus nego entnommen.

IV. Conversion und Contraposition.

§. 179.

Ein Urtheil umändern, heißt, den Subjectsbegriff zum Prädicatsbegriff, und den Prädicatsbegriff zum Subjectsbegriff machen. Bei diesem Wechsel der Begriffe bleibt die Qualität entweder unverändert oder nicht. Im ersten Falle heißt die Umänderung Conversio (Umkehrung), im zweiten Contrapositio (Umwandlung).

§. 180.

Die Conversion ist:

a) rein (c. simplex), wenn die Quantität beider Urtheile dieselbe bleibt, wie dies der Fall ist, wenn der Subjects- und Prädicatsbegriff gleichen Umfang haben. Z. B. Der Mensch ist ein beschränktes Vernunftwesen, umgekehrt: Das beschränkte Vernunftwesen ist ein Mensch; oder: Alle Fixsterne sind Sonnen, umgekehrt: Alle Sonnen sind Fixsterne.

b) unrein (conversio per accidens), wenn die Quantität verändert werden muß, wie dieß bei allgemein bejahenden Urtheilen Statt findet, wobei der Prädicatsbegriff einen größeren Umfang hat als der

Subjectsbegriff. Z. B. Alle Menschen sind organische Wesen, umgekehrt: Einige organische Wesen sind Menschen.

§. 181.

Die Contraposition ist diejenige Art der Umänderung, vermöge welcher das contradictorische Gegentheil des Prädicatbegriffs zu Subjectsbegriff, und das contradictorische Gegentheil des Subjectsbegriffs zum Prädicatsbegriffe gemacht wird. Z. B. das Urtheil: Alle Rosen sind Blumen, lautet contraponirt: Alles was nicht Blume ist, ist auch nicht Rose; oder: Alle Vögel sind befiedert, contraponirt: Alles was nicht befiedert ist, ist kein Vogel.

§. 182.

Anhang. Vom Satze.

Das Urtheil in Worten dargestellt heißt Satz (propositio). Je nach der unmittelbaren oder mittelbaren Gewißheit ihres Inhaltes, also gemäß ihres gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnisses, erhalten die Sätze verschiedenen wissenschaftlichen Werth und verschiedene Benennungen.

I. Grundsätze, die als unmittelbar gewiß von nichts Anderem abgeleitet sind. Sie bilden in der Wissenschaft die Prinzipien, von denen ausgegangen wird, und sind

a) Axiome, theoretische Sätze, deren Gewißheit unmittelbar einleuchtet;

b) Postulate, praktische Sätze, deren Ausführbarkeit unmittelbar erkannt wird. [1])

II. Abgeleitete oder Derivativ-Sätze, deren Gewißheit nur mittelbar, also durch Ableitung aus andern Urtheilen, eingesehen wird. Sie sind:

a) Theoreme oder Lehrsätze, die eine Lehre (thesis) enthalten, deren Gültigkeit durch Beweis (demonstratio) erkannt wird.

b) Probleme, die eine Aufgabe (quaestio) enthalten, deren

Ausführbarkeit oder Auflösung (resolutio) aus Gründen darzuthun ist.

Sätze, die aus andern unmittelbar sich ergeben, also eines weitern Beweises nicht bedürfen, heißen: Folgesätze, Folgerungen oder Zusätze.[2]) und solche, deren Gültigkeit ohne nothwendig bestimmende Gründe vorausgesetzt wird, Hypothesen.[3])

Anm. 1) Die Sätze: Jede Größe ist sich selbst gleich, oder: Eine Linie ist nach Einer Richtung hin ausgedehnt, sind Axiome (von ἀξιοῦν, würdigen, für wahr halten); der Satz: Eine Linie kann gezogen, verlängert oder verkürzt werden, ist ein Postulat.

2) Benennungen für die unmittelbar abgeleiteten Sätze sind: Consectarium (Folgesatz, von consequi, mitfolgen); Corollarium (Zusatz, von corolla, corona), weil ein solcher Satz gleichsam wie ein Kränzchen oder Zugabe einem andern angehängt ist. Ein solcher Satz heißt auch Porisma (von πορίζειν, ableiten).

3) Hypothesis, d. i. Unterlage = Voraussetzung, z. B. die Annahme, welche die Physik über die Natur des Lichts, die doppelte Qualität der Electricität u. s. w. voraussetzt, um deren erfahrungsmäßigen Erscheinungen zu erklären.

Vierter Abschnitt.

Die Lehre von dem Schlusse.

§. 183.

Die Lehre von den Schlüssen [1]) hat in Betracht zu ziehen,

a) das Wesen des Schlusses;

b) die logischen Grundformen desselben, oder die verschiedenen Schlußarten, deren Eigenschaften und Gesetze;

c) die grammatische Form, oder die sprachliche Darstellung der Schlüsse.

Anm. 1) Vergl. §. 61.

A. Von dem Wesen des Schlusses.

§. 184.

Das Wesen des Schließens (ratiocinari) besteht darin, daß das Verhältniß zweier Vorstellungen zu einander erkannt wird durch ihr gemeinschaftliches Verhältniß zu einer oder mehreren andern, und beruht auf dem Satze: daß das Besondere als die Folge in dem Allgemeinen als dem Grunde enthalten ist.

Ein Schluß (ratiocinium, ratiocinatio, *συλλογισμός*) ist demnach die Ableitung eines Urtheils aus einem andern mittelst eines dritten vermittelnden.

Anm. Der Schluß in Worten ausgedrückt heißt Syllogismus, und die Lehre vom Schließen Syllogistik. — Aristoteles (Analyt. prior. I. 1) bestimmt den Syllogismus so: *συλλογισμός δέ ἐστι λόγος, ἐν ῷ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι.*

§. 185.

Jeder Schluß besteht demnach wesentlich aus drei Urtheilen, die in einem logischen Zusammenhange unter einander stehen, d. h. das vermittelnde Urtheil muß Bestimmungen enthalten, die auch den beiden andern zukommen.

§. 186.

Die drei wesentlichen Urtheile sind:

a) Das vermittelnde Urtheil, welches die allgemeine Regel enthält, in welcher die beiden andern als besondere Fälle gegründet sind. Es heißt daher Obersatz (propositio major);

b) das aus ihm unmittelbar abgeleitete Urtheil, Untersatz (propos. minor), auch Assumptio oder Subsumptio genannt;

c) das aus beiden, also mittelbar abgeleitete Urtheil Schlußsatz (conclusio).

Anm. Ober- und Untersatz heißen zusammen **Vordersätze**, **Prämissen** (propositiones praemissae).

§. 187.

Die drei wesentlichen Urtheile der einfachen Grundform des Schließens enthalten drei **Hauptbegriffe** (termini, ὅροι, Glieder), welche die **Materie** des Schlusses ausmachen, und von denen jeder zweimal vorkommt. Nämlich:

a) Der **Mittelbegriff** (terminus medius) als Subject des Obersatzes und Prädicat des Untersatzes;

b) der **Oberbegriff** (terminus major) als Prädicat des Obersatzes und Schlußsatzes;

c) der **Unterbegriff** (terminus minor) als Subject des Untersatzes und Schlußsatzes.

Anm. Der Mittelbegriff wird gewöhnlich mit M, der Oberbegriff mit P und der Unterbegriff mit S bezeichnet, daher die einfache Grundform des Schlusses folgende ist:

M—P
S—M
Also S—P

Z. B. Alle Menschen (M) sind irrsam (P).
Die Gelehrten (S) sind Menschen (M).
Also sind die Gelehrten (S) irrsam (P).

§. 188.

Die **Form** des Schlusses wird durch die Art und Weise bestimmt, wie aus den Prämissen die Conclusion abgeleitet wird. Da dieses auf mehrfache Weise geschehen kann, so gibt es verschiedene Formen des Schließens oder **Schlußarten**.

B. Die Schlußarten.

§. 189.

Da jeder Denkakt in seiner Form nur durch die Denkgesetze bestimmt seyn kann, so gibt es auch nur drei Hauptformen des Schließens, nämlich:

a) die kategorische Form, bei welcher die Conclusion aus den Prämissen nach den Gesetzen der Identität und des Widerspruchs;

b) die hypothetische Form, bei welcher sie nach dem Gesetze des Grundes und der Folge;

c) die disjunctive Form, bei welcher sie nach dem Gesetze des ausgeschlossenen Dritten abgeleitet ist.

Es gibt demnach in logischer Hinsicht nur drei Hauptarten von Schlüssen: kategorische, hypothetische, disjunctive.

Anm. Andere Eintheilungen der Schlüsse gehen nicht vom Wesen des Schließens aus, und beziehen sich auf die manchfache sprachliche Darstellung der Schlüsse.

I. Der kategorische Schluß.

§. 190.

Der kategorische Schluß ist ein solcher, dessen Form durch die Gesetze der Identität und des Widerspruchs bestimmt ist. Er enthält im Obersatz ein kategorisches Urtheil, dessen Subject als vermittelnder Begriff die übrigen Glieder des Schlusses bestimmt.

§. 191.

Gleich wie bei den Urtheilen das kategorische die Grundlage der übrigen Urtheilsformen ausmacht, so auch der kategorische Schluß bei den Schlüssen. Die §. 187 angegebene Grundform des Schließens ist die regelmäßige Form des kategorischen Schlusses.

§. 192.

Die Grundregel des kategorischen Schlusses ist: Weil ein Prädicat vom Ganzen gilt, so gilt es auch von dem Einzelnen, und weil ein Prädicat im Widerspruch steht mit dem Ganzen, so widerspricht es auch dem Einzelnen.

Man kann daher kategorisch sowohl setzend oder bejahend (im modus ponens), als aufhebend oder verneinend (im modus tollens) schließen.

Anm. Die angegebene Regel der logischen Folgerung vom Allgemeinen auf das Besondere, und die vom Besonderen auf das Allgemeine drückten die älteren Logiker verschieden aus, als: Nota notae est nota rei und: nota repugnans notae repugnat rei, d. i. wenn P ein Merkmal (nota) von Etwas ist (dem M), welches selbst wieder ein Merkmal (nota) von einem Andern ist (nämlich von S, hier durch res bezeichnet), so ist auch die nota P eine nota von S, — und umgekehrt. — Praedicatum praedicati est etiam praedicatum subjecti. — Das Dictum de omni et de nullo, oder quidquid valet de omni, valet etiam de quibusdam et singulis, quidquid de nullo valet, nec de quibusdam vel de singulis valet. — Quidquid valet de genere, valet etiam de specie, und: quidquid repugnat generi, repugnat etiam speciei.

§. 193.

Aus dem Obigen ergeben sich für den kategorischen Schluß folgende besondere Regeln:

a) Kein kategorischer Schluß kann mehr oder weniger als drei Hauptbegriffe (MPS) haben, weil sein Wesen darin besteht, daß zwei Begriffe durch einen dritten vermittelnden Begriff bestimmt werden. Er darf also nur Einen Mittelbegriff oder Eine allgemeine Regel enthalten, weil sonst eine Unterordnung nicht möglich wäre. Der Fehler dagegen heißt quaternio terminorum. Z. B.:

Alle Leidenschaften sind verwerflich;
Alle Menschen sind der Tugend fähig.
Also? —

Anm. Uebrigens können im kategorischen Schlusse scheinbar mehr als drei Begriffe vorkommen, weil sprachlich die Begriffe durch Umschreibung oder auch durch ganze Sätze dargestellt seyn können; aber nur der Begriff ist als Terminus zu betrachten, der für sich allein oder mit andern Begriffen zusammen ein Hauptmoment, ein Glied des Schlusses ausmacht.

§. 194.

b) Der Mittelbegriff darf in beiden Prämissen nicht

partikulär, sondern muß im Obersatz allgemein gesetzt seyn. Denn wäre der Obersatz ein partikuläres Urtheil, so bliebe es in logischer Hinsicht ungewiß, ob das im Untersatz Subsumirte in den im Obersatz gesetzten Besonderheiten enthalten ist. Z. B.:

Einige Menschen sind Könige,
Cajus ist ein Mensch,
Also ist Cajus ein König.

Anm. In materieller Hinsicht könnte die Conclusion richtig seyn:
Z. B.: Einige Pflanzen sind giftig,
Die Belladonna ist eine Pflanze,
Also ist die Belladanna giftig.
Da die Conclusion nicht aus den Prämissen folgt, so ist der Schluß falsch.

§. 195.

c) Es können nicht beide Prämissen verneinend seyn. Denn aus bloßer Verneinung folgt keine Conclusion. Es kann demnach der Obersatz der Qualität nach bejahend oder verneinend seyn; der Untersatz aber muß bejahend seyn. Denn der Untersatz soll etwas unter den Obersatz subsumiren, d. h. setzen, daß etwas als das Besondere in seinem Allgemeinen enthalten sey; eine Verneinung aber würde sagen, daß S gar nicht im Umfange des M liege. Z. B.:

Die Pflanzen sind keine Thiere,
Die Vögel sind keine Pflanzen,
Also die Vögel sind keine Thiere.

Anm. Die §§. 194 und 195 enthaltenen Regeln werden kurz so ausgedrückt: ex propositionibus mere particularibus et negantibus nil sequitur.

§. 196.

d) Da der Schlußsatz sein Subject vom Untersatze, sein Prädicat hingegen vom Obersatze enthält, so richtet sich die Quantität des Schlußsatzes nach jener des Untersatzes, die Qualität nach der des Obersatzes. Demnach ist der Schlußsatz bejahend oder

verneinend, je nachdem es der Obersatz ist, und entweder allgemein oder partikulär, je nachdem es der Untersatz ist.

Anm. Diese Regel drückten die ältern Logiker so aus: Conclusio sequitur partem debiliorem (d. i. Particularität) et deteriorem (Negation). Der Schlußsatz muß also den Prämissen genau entsprechen. Fehler dagegen sind:

a) Wenn in der Conclusion mehr oder weniger enthalten ist, als in den Prämissen (nec plus nec minus sit in conclusione, quam in praemissis). Das Erste ist der Fall, wenn man den Major steigert, z. B.:

Der Künstler verdient Achtung,
Dieser Maler ist ein Künstler,
Also verdient er jegliche Achtung.

Das Zweite tritt ein, wenn man den Major mindert. Z. B.:

Jede edle Handlung ist von dem Bewußtseyn der Gewissensruhe und der innern Selbstachtung begleitet,
Diese Handlung ist edel,
Also bewirkt sie Gewissensruhe.

b) Wenn die Conclusion den Mittelbegriff enthält, was nie seyn darf. Z. B.:

Jeder brave Künstler ist achtungswürdig,
Cajus ist ein braver Künstler,
Also ist er ein braver, achtungswürdiger Mann.

§. 197.

e) Die sprachlichen Bezeichnungen müssen immer in derselben Bedeutung genommen seyn. Denn sonst entsteht ein Doppelsinn (dilogia), und man erhält vier Hauptbegriffe (eine quaternio terminorum).

Anm. Dergleichen Fehlschlüsse heißen: sophismata amphiboliae, fallaciae, auch Vierfüßler (quadrupedes) oder Füchschen (vulpeculae). Hierher gehört insbesondere die Conclusio a dicto simpliciter ad dictum secundum quid, also wenn man einen Begriff bald allgemein, bald mit einer gewissen Einschränkung gebraucht. — Beispiele:

Jeder Geist ist eine Person,
Der Weingeist ist ein Geist,
Also eine Person.

Die Thiere haben keine Vernunft,
Die Menschen sind Thiere,
Also haben die Menschen keine Vernunft.

Von zwei widersprechenden Begriffen ist der eine wahr,
Jedes Falsche ist einer von zwei widersprechenden Begriffen,
Also ist alles Falsche wahr.

§. 198.

Die Schlußfiguren.

Die oben angegebene Grundform des einfachen kategorischen Schlusses kann durch verschiedene Stellung der Satzglieder in den Prämissen zu dem Mittelbegriff verändert werden, wodurch verschiedene Klassen von kategorischen Syllogismen oder die sog. Schlußfiguren (figurae, σχήματα) entstehen.

Die verschiedenen möglichen Stellungen des Mittelbegriffs zu den übrigen Begriffen sind nämlich: Der Mittelbegriff ist entweder im Obersatze Subject und im Untersatze Prädicat, oder in beiden Prädicat, oder in beiden Subject, oder im Obersatze Prädicat und im Untersatze Subject. Hieraus ergeben sich folgende vier Figuren:

I.	II.	III.	IV.
M : P	P : M	M : P	P : M
S : M	S : M	M : S	M : S
S : P	S : P	S : P	S : P

Alle Tugenden (M) sind lobenswerth (P),
Die Gerechtigkeit (S) ist eine Tugend (M),
Also ist die Gerechtigkeit lobenswerth.

Anm. Die drei ersten dieser syllogistischen Figuren heißen aristotelische nach Aristoteles, der sie zuerst ausführlich behan-

delte, die vierte die galenische nach ihrem Erfinder, dem Arzte und Philosophen Cl. Galenus († 200 n. Chr.). — In logischer Hinsicht ist die erste Figur als Grundfigur anzusehen, auf welche sich die übrigen zurückführen lassen, und wodurch sie geprüft werden können.

II. Der hypothetische Schluß.

§. 199.

Der hypothetische Schluß ist ein solcher, dessen Form durch das Gesetz des Grundes und der Folge unmittelbar bestimmt ist. Die Conclusion ist hier nicht nur durch die Prämissen bedingt, sondern diese Bedingtheit ist auch in den Prämissen, nämlich im Obersatz, der ein hypothetisches Urtheil enthält, ausgedrückt.

§. 200.

Das Grundgesetz des hypothetischen Schlusses ist: Mit der Bedingung (dem Grunde) ist das Bedingte (die Folge) gesetzt, und mit dem Bedingten die Bedingung aufgehoben. [1]) Beidemale aber nicht umgekehrt. [2])

Anm. 1) Dies drückten die alten Logiker in den Sätzen aus: a ratione ad rationatum valet consequentia, und: a negatione rationati ad negationem rationis valet consequentia.

2) Weil eine Folge verschiedene Gründe haben kann; wenigstens gilt dies in Bezug auf die Beschränktheit der menschlichen Erkenntniß, welche bei den verschiedenen denkbaren Gründen nicht immer den einzig möglichen und somit den einzig wirklichen Grund aufzufinden vermag.

§. 201.

Bei dem hypothetischen Schlusse finden demnach auch zwei Schlußweisen (modi) Statt, die setzende (modus ponens) und die aufhebende (modus tollens), und seine Form ist:

Wenn A ist, so ist B,
Nun ist A,
———————————
Also ist B.

Oder: Wenn A ist, so ist B,
Nun ist B nicht,
Also ist auch A nicht.

Anm. Die Schlußweisen bleiben dieselben, wenn der Obersatz verneinend ist, z. B.:

Wenn A ist, so ist nB,
Nun ist A,
Also ist nB.

Oder aufhebend:

Wenn A ist, so ist nB,
Nun ist aber B,
Also ist nA.

§. 202.

Man schließt also:

a) mondo pouente: Von der im Untersatze bejahten Wahrheit des Vordersatzes (des Grundes) auf die Wahrheit des Nachsatzes (der Folge) im Obersatze;

b) modo tollente: Von der im Untersatze ausgesagten Falschheit des Nachsatzes (der Folge) auf die Falschheit des Vordersatzes (des Grundes) im Obersatze.

Beides gilt ebenfalls nicht umgekehrt, d. h. man kann nicht schließen:

c) von der Wahrheit des Nachsatzes auf die Wahrheit des Vordersatzes;

d) von der Falschheit des Vordersatzes auf die Falschheit des Nachsatzes. [1])

Anm. 1) Beides gälte nur, wenn der Vordersatz den einzig möglichen Grund des Nachsatzes enthielte.

Beispiele:

ad a) Wenn die Luft elastisch ist, so läßt sie sich zusammendrücken,
Nun ist die Luft elastisch,
Also läßt sich die Luft zusammendrücken.

Oder mit verneinendem Obersatze:

Wenn der Schuler fleißig ist, verdient er keinen Tadel,
Nun ist der Schüler fleißig,
Also verdient der Schüler keinen Tadel.

ad b) Wenn dieser Körper ein Magnet ist, so zieht er das Eisen an,
Nun zieht er das Eisen nicht an,
Also ist er kein Magnet.

Oder mit verneinendem Obersatze:

Wenn der Mensch ein Thier ist, so ist er nicht frei,
Nun ist aber der Mensch frei,
Also ist der Mensch kein Thier.

ad c) Wenn Cajus tugendhaft ist, so stiehlt er nicht,
Nun stiehlt Cajus nicht,
Also ist Cajus tugendhaft. (?)

ad d) Wenn es Gespenster gibt, so muß man vorsichtig seyn.
Nun gibt es keine Gespenster,
Also muß man nicht vorsichtig seyn. (?)

§. 203.

Der hypothetische Schluß heißt:

a) reiner hypothetischer Schluß, wenn beide Prämissen hypothetische Urtheile enthalten;

b) gemischter hypothetischer Schluß, wenn der Obersatz allein ein hypothetisches Urtheil enthält.

Anm. Bei dem reinen hypothetischen Schluß gibt der Schlußsatz kein geschlossenes Urtheil, weil aus zwei problematischen Prämissen mit Consequenz auch nur eine problematische Conclusion abgeleitet werden kann.

Z. B.: Wenn Cajus gefehlt hat, so ist er zu bestrafen,
Wenn er ein Gesetz übertreten hat, so hat er gefehlt,
Also wenn er ein Gesetz übertreten hat, so ist er zu bestrafen.

Oder modo tollente:

Wenn der Mensch nicht frei ist, so kann er nicht Böses thun,
Wenn der Mensch nicht Böses thun kann, kann er nicht gestraft werden,

---

Also wenn der Mensch nicht frei ist, kann er nicht gestraft werden.

III. Der disjunctive Schluß.

§. 204.

Der disjunctive Schluß ist ein solcher, dessen Form durch das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten bestimmt ist. Er enthält darum wenigstens Ein disjunctives Urtheil, und zwar ist dieses der Obersatz, als das vermittelnde Urtheil.

§. 205.

Da in einem disjunctiven Urtheile die Trennungsglieder einander wechselseitig setzen und aufheben, so gibt es für jeden disjunctiven Schluß nur zwei Schlußweisen (modi), man schließt nämlich:

a) Von dem Setzen oder von der Bejahung eines oder mehrerer Trennungsglieder im Untersatze auf die Verneinung der übrigen im Schlußsatze (modus ponendo tollens). Z. B.:

Dieses Blutgefäß ist entweder eine Arterie oder eine Vene,
Nun ist es eine Arterie,

Also keine Vene.

b) Von dem Aufheben oder von der Verneinung eines oder mehrerer Trennungsglieder im Untersatze auf die Bejahung der übrigen im Schlußsatze (modus tollendo ponens). Z. B.:

Dieser Winkel ist entweder ein rechter, oder ein stumpfer oder ein spitzer,
Nun ist er kein stumpfer und kein spitzer,

Also ein rechter.

§. 206.

Hieraus folgt für den disjunctiven Schluß als Regel: Der Ober=

satz muß stets ein disjunctives Urtheil enthalten; der Untersatz kann bejahend oder verneinend sein; der Schlußsatz hat aber die entgegengesetzte Qualität des Untersatzes, d. h. er verneint, wenn jener bejahet, und bejahet, wenn jener verneint. Seine Hauptformen sind demnach:

A ist entweder B oder C,	oder: A ist entweder B oder C,
Nun ist es B,	Nun ist es nicht B,
Also nicht C.	Also C.

§. 207.

Das Wesen des disjunctiven Schlusses beruht auf dem Gesetze, daß, wenn von zwei widersprechenden Merkmalen eines gesetzt wird, dadurch das andere aufgehoben ist, und umgekehrt. Seine Gültigkeit hängt demnach davon ab, daß im Obersatze richtig disjungirt, und im Untersatze richtig subsumirt worden ist. Wo dieß nicht der Fall ist, kann der Schluß in materieller Hinsicht falsch seyn.

Anm. Z. B.: Die Linie A ist entweder größer oder kleiner als die Linie B,
Nun ist sie nicht größer,
Folglich kleiner. (?)

§. 208.

Anhang a. Der partitive Schluß.

Der Form nach verwandt mit dem disjunctiven Schluß ist der partitive oder der Theilungsschluß, in welchem der Obersatz ein partitives Urtheil ist. Hier werden demnach dem Subjecte im Obersatze seine Prädicate, welche als Theilvorstellungen in seinem Umfange enthalten sind, gegenüber gestellt.

Seine Form ist wie bei dem disjunctiven Schlusse durch das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten bestimmt; daher sind auch die Schlußweisen (modi) dieselben.

Man schließt also:

a) in modo ponendo tollente von der Setzung des einen Gliedes im Untersatze auf die Aufhebung der übrigen im Schlußsatze, oder

b) in modo tollendo ponente von der Aufhebung aller Glieder bis auf eines im Untersatze auf die Setzung dieses einen im Schlußsatze. Die Grundformen sind demnach:

A ist theils B, theils C, theils D,
Dieses A ist B,
Also weder C noch D.

Oder: A ist theils B, theils C, theils D,
Dieses A ist nicht C und nicht D,
Also B.

Anm. Die reale Gültigkeit dieses Schlusses hängt davon ab, daß dem Subjecte der ganze Umfang seiner Theilvorstellungen gegenübergestellt ist.

§. 209.

Anhang b. Das Dilemma.

Das Dilemma [1]) ist ein gemischter hypothetisch-disjunctiver Schluß. Es enthält nämlich im Obersatze ein hypothetisch-disjunctives Urtheil, hebt im Untersatze die Disjunction auf, und somit im Schlußsatze auch die Hypothesis. Es wird also hier wesentlich modo tolente geschlossen. Seine Form ist:

a) Wenn A wäre, so müßte entweder B oder C seyn,
Nun ist weder B noch C,
Also ist auch nicht A.

Z. B.: Wenn dieser Körper elektrisch wäre, so müßte er entweder positiv oder negativ elektrisch seyn,
Nun ist er weder positiv noch negativ elektrisch,
Also ist er überhaupt nicht elektrisch.

b) Wenn A wäre, so könnte weder B noch C seyn,
Nun ist B und C,
Also kann A nicht seyn.

Z. B.: Wenn die Seele Materie wäre, so könnte sie sich weder zur Idee des Unendlichen erheben, noch frei handeln,

Nun kann sie beides,

Also kann die Seele nicht Materie seyn.

Anm. 1) δίλημμα = δὶ λῆμμα, gleichsam Doppelsatz, doppelte Propositio.

§. 210.

Zur Richtigkeit dieses Schlusses wird erfordert:

a) daß der Obersatz Consequenz habe, d. h. daß das Hinterglied als die Folge aus dem Vordergliede als dem Grunde sich nothwendig ergebe;

b) daß die Disjunction im Obersatze vollständig sey;[1])

c) daß alle Trennungsglieder im Untersatze vollständig aufgehoben, d. h. daß ihre Setzung a's mit der Hypothesis unvereinbar wirklich angegeben werde.

Werden diese Regeln übersehen, so kann diese Schlußform leicht zu täuschenden Sophismen mißbraucht werden.

Anm. 1) Ist die Disjunction im Obersatze dreigliedrig, so heißt diese Schlußform Trilemma, wenn viergliedrig Tetralemma, hat sie noch mehr Trennungsglieder Polylemma.

Das Dilemma überhaupt heißt auch Syllogismus cornutus, gehörnter Schluß. Das Dilemma nämlich ist eigentlich ein mittelbarer Widerspruchsschluß, dessen Trennungsglieder (gleichsam wie Hörner) gegen einen vorausgesetzten zu bestreitenden Satz sich wenden, und als die Folgen von diesem widerlegt werden, wodurch zugleich jener (als der Grund) umgestoßen ist. So widerlegt Leibnitz den Satz: Gott hat nicht die beste Welt erschaffen, — um seinen Optimismus zu beweisen, durch folgendes Trilemma:

Wenn diese Welt nicht die beste wäre, so hätte Gott die beste Welt entweder nicht gekannt, oder nicht hervorbringen wollen, oder nicht hervorbringen können.

Nun findet keiner von diesen drei Fällen Statt (wegen seiner Allwissenheit, Allgüte und Allmacht).
Also ist diese Welt die beste.

C. Sprachliche Darstellung und Eintheilung der Schlüsse.

§. 211.

In Hinsicht auf die sprachliche Darstellung werden die Schlüsse eingetheilt in:

a) einfache Schlüsse (Monosyllogismus), wenn die Conclusion aus nur zwei Prämissen abgeleitet wird;

b) zusammengesetzte Schlüsse (Polysyllogismus), wenn der Schlußsatz aus mehr als zwei Vordersätzen abgeleitet wird.

Beide können vollständig oder unvollständig seyn, je nachdem sie alle zum Wesen der Schlußform nöthigen Bestandtheile enthalten oder nicht.

I. Der einfache vollständige und unvollständige Schluß.

§. 212.

Der einfache vollständige Schluß ist derjenige, in welchem kein wesentlicher Bestandtheil der Schlußform ausgelassen ist, in welchem sich also Obersatz, Untersatz und Schlußsatz finden. Also:

1. M—P Alle Verbrecher sind strafbar,
2. S—M Cajus ist ein Verbrecher,
3. S—P Also ist Cajus strafbar.

§. 213.

Der einfache unvollständige Schluß ist derjenige, in welchem nicht alle drei Urtheile ausdrücklich in Sätzen dargestellt sind. Er heißt auch ein verkürzter Schluß (syllog. decurtatus), und ist entweder verstümmelt oder zusammengezogen.

§. 214.

Das Enthymem.

Ein verstümmelter Schluß oder ein Enthymema (ἐνθύ-

μημα, ἐν θυμῷ) ist ein solcher, in welchem nur Eine Prämisse ausdrücklich angegeben ist. Er ist:

a) Enthymem erster Ordnung, wenn der Obersatz verschwiegen ist. Die Form ist:

S—M	Cajus ist ein Verbrecher,
S—P	Also ist Cajus strafbar.

b) Enthymem zweiter Ordnung, wenn der Untersatz ausgelassen ist. Die Form ist:

M—P	Jeder Verbrecher ist strafbar,
S—P	Also ist Cajus strafbar.

Anm. Solche syllogistische Ellipsen können bei jeder logischen Schlußform Statt finden. Die ausgelassene Prämisse, die im Gedanken ergänzt werden muß, kann durch Vergleichung des Schlußsatzes mit der angegebenen leicht gefunden werden, indem in dem Schlußsatze jederzeit Subjects- und Prädicatsbegriff, in der angegebenen Prämisse aber der Mittelbegriff enthalten ist.

§. 215.

Ein zusammengezogener Schluß (syllog. contractus) ist ein solcher, in welchem dem Schlußsatze als Grund seiner Gültigkeit blos der Mittelbegriff, entweder vorausschickend oder nachfolgend, beigefügt ist, wobei es dem Nachdenken überlassen bleibt, daraus die Vordersätze zu entwickeln. Z. B.:

Der Geiz ist zu meiden, denn er ist ein Laster,
Oder: Weil der Geiz ein Laster ist, so ist er zu meiden.

§. 216.

Die unmittelbaren Schlüsse.

Zu den Enthymemen gehören auch die sogenannten unmittelbaren Schlüsse, die aus den oben (§. 170—181) angegebenen Vergleichungsverhältnissen der Urtheile hervorgehen. Sie haben nur zwei Hauptbegriffe, zu denen der Obersatz, meist in der

Form eines kategorischen oder hypothetischen Urtheils, zu ergänzen ist. Hierher gehören:

a) Die Gleichheitsschlüsse. Diese bestehen darin, daß ein Satz aus einem andern, der denselben Gedanken aber in verschiedener sprachlicher Darstellung enthält, gefolgert wird. Sie heißen darum auch Aequipollenzschlüsse (ex aequipollentia), weil Alles, was mit einem gegebenen Urtheil gleichgeltend ist, mit diesem gleich wahr oder gleich falsch seyn muß. Z. B.: Gott ist allwissend, also ist ihm nichts unbekannt.

b) Die Entgegensetzungsschlüsse oder Schlüsse ex oppositione. Hier wird ein Satz aus dem andern gefolgert mittelst des Gegensatzes, in dem sie zu einander stehen. Z. B.: Dieser Winkel ist ein rechter, also kein schiefer. [1])

c) Die Subordinations- oder Unterordnungsschlüsse (Schlüsse ex subalternatione). Diese bestehen darin, daß ein Satz aus dem andern vermöge ihres Subordinationsverhältnisses zu einander gefolgert wird. [2]) Z. B.: Alle Tugenden sind lobenswerth, also auch die Gerechtigkeit.

d) Die Umkehrungsschlüsse. Hier wird ein Satz aus dem andern mittelst dessen Umänderung (Conversion und Contraposition) gefolgert. [3]) Z. B.: ein Schluß ex conversione: Kein Mensch ist vernunftlos, also kein vernunftloses Wesen ist ein Mensch; ex contrapositione: Wo die rechte Gesinnung ist, da werden auch die rechten Werke gethan; wo also die rechten Werke nicht gethan werden, da ist auch nicht die rechte Gesinnung.

Anm. 1) Es wird also von der Wahrheit des einen Satzes auf die Falschheit des andern geschlossen und umgekehrt. Hierbei ist aber die Natur des Gegensatzes, ob er ein contradictorischer oder conträrer ist, zu berücksichtigen, vergl. §. 176. Nur beim contradictorischen Gegensatz kann richtig von der Wahrheit des einen Satzes auf die Falschheit des andern geschlossen werden, und um-

gekehrt. Bei conträren Gegensätzen kann nur von der Wahrheit des einen Satzes auf die Falschheit des Gegensatzes, nicht aber von der Falschheit des einen auf die Wahrheit des andern geschlossen werden. Falsch wäre demnach der Schluß: dieser Winkel ist kein stumpfer, also ist er ein rechter; denn er könnte auch ein spitzer seyn.

2) Es wird demnach hier entweder synthetisch vom Allgemeinen zum Besondern, oder analytisch vom Besondern zum Allgemeinen fortgeschritten. Vergl §§. 177 und 178.

3) Auch hier ist zu berücksichtigen, was bei der Conversion und Contraposition der Urtheile §§. 179—181 bemerkt wurde.

II. Der zusammengesetzte Schluß.

§. 217.

Ein zusammengesetzter Schluß (Polysyllogismus) ist ein solcher, dessen Conclusion aus zwei oder mehreren einfachen Schlüssen abgeleitet wird. Diese einfachen Schlüsse bilden die Prämissen des Polysyllogismus; sie müssen daher in einem logischen Zusammenhange mit einander stehen, d. h. sich wie Grund und Folge zu einander verhalten.

Anm. Je manchfaltiger die Combinationen der einfachen Schlüsse möglicher Weise gedacht werden können, desto leichter hat man sich in der Lehre von den zusammengesetzten Schlüssen in leere und gesuchte, dem wirklichen Denken fremde Subtilitäten verloren, durch welche weder das natürliche noch das wissenschaftliche Denken gefördert wird. Wir beschränken uns hier auf Angabe der Hauptformen.

§. 218.

Auch die Polysyllogismen sind entweder vollständige oder unvollständige Schlüsse, je nachdem es die einfachen Schlüsse sind, welche die Prämissen bilden, und sind bei jeder logischen Schlußform, der kategorischen, hypothekischen und disjunctiven möglich.

§. 219.

Die syllogistische Schlußreihe.

Der vollständige oder offenbar zusammengesetzte Schluß

besteht wenigstens aus zwei einfachen vollständigen Schlüssen, die wie Grund und Folge zusammenhängen, indem der Schlußsatz des einen wieder eine Prämisse des andern bildet. Solch eine Reihe zusammenhängender Schlüsse heißt darum eine syllogistische Schlußreihe oder Schlußkette (series syllogistica oder syllogismus concatenatus).

§. 220.

Derjenige Schluß, welcher den Grund des andern enthält, heißt der Vorschluß (Prosyllogismus). Sein Schlußsatz ist Eine der Prämissen des andern Schlusses.

Derjenige, welcher die Folge des andern ist, heißt Nachschluß (Episillogismus). Eine seiner Prämissen ist der Schlußsatz des andern.

Anm. Besteht die syllogistische Schlußreihe aus mehr als zwei einfachen Schlüssen, so können die mittleren Schlüsse zugleich als Vor- und Nachschluß betrachtet werden, d. h. sie begründen einen andern, und sind wieder durch jenen begründet.

§. 221.

Der Gedankengang und somit auch die Darstellung einer syllogistischen Schlußreihe kann doppelter Art seyn:

a) fortschreitend oder progressiv (auch episyllogistisch oder synthetisch genannt), wenn man mit dem Vorschluß beginnt, und daraus den Nachschluß ableitet. Hier schreitet man also von der Folge zu dem Grunde zurück (a principiis ad principiata);

b) rückschreitend oder regressiv (auch prosyllogistisch oder analytisch genannt), wenn man mit dem Nachschluß beginnt, und davon zu dem Vorschluß übergeht. Hier schreitet man also von der Folge zu dem Grunde zurück (a principiatis ad principia).

Anm. Die Form der episyllogistischen Schlußreihe wäre demnach:

1.

A—P	Alles Organische ist vergänglich.
B—A	Alle Pflanzen sind organisch.
B—P	Also sind alle Pflanzen vergänglich.

2.

B—P	Alle Pflanzen sind vergänglich.
C—B	Alle Bäume sind Pflanzen.
C—P	Also sind alle Bäume vergänglich.

3.

C—P	Alle Bäume sind vergänglich.
S—C	Alle Eichen sind Bäume.
S—P	Also sind alle Eichen vergänglich.

Form der prosyllogistischen Schlußreihe.

1.

S—A	Der Tugendhafte beherrscht sich selbst.
A—B	Wer sich selbst beherrscht, ist beständig.
S—B	Also der Tugendhafte ist beständig.

2.

S—B	Der Tugendhafte ist beständig.
B—C	Der Beständige ist ruhig.
S—C	Also der Tugendhafte ist ruhig.

3.

S—C	Der Tugendhafte ist ruhig.
C—P	Der Ruhige ist glücklich.
S—P	Also der Tugendhafte ist glücklich.

§. 222.

Zu den unvollständigen Polysyllogismen, die, weil die Prämissen und Schlußsätze der einfachen Schlüsse, aus denen sie bestehen, nicht vollständig dargestellt sind, auch versteckte Schlüsse heißen, gehören der Sorites oder Kettenschluß, und das Epicherem oder der Nebenschluß.

§. 223.

Der Sorites.

Der Kettenschluß oder Sorites besteht aus einer Reihe lo=

gisch zusammenhängender Prämissen, die, durch Weglassung der Unter- oder Obersätze im Ausdruck vereinfacht, alle insgesammt einen gemeinschaftlichen Schlußsatz haben.

Der Gedankengang und somit das Schlußverfahren kann auch hier auf zweierlei Weise geschehen:

a) entweder analytisch, wenn man von dem Besondern zum Allgemeinen, von dem Bedingten zu der Bedingung aufsteigt;

b) oder synthetisch, wenn man vom Allgemeinen zum Besondern, von der Bedingung zum Bedingten herabsteigt.

Anm. Sorites oder Soreites von σωρὸς der Haufe, daher σορείτης, sorites, syllogismus acervatus, ratiocinium acervale. Er besteht eigentlich aus enthymatisch verkürzten Schlüssen, die sich leicht in vollständige auflösen lassen.

§. 224.

In dem analytischen Kettenschluß, der auch der aristotelische oder gemeine heißt, wird der Prädicatsbegriff der vorhergehenden Prämisse immer Subject der nachfolgenden. Das Schlußverfahren ist demnach prosyllogistisch regressiv. Man schreitet von den niedern Begriffen zu den höhern fort. Z. B.:

A—B	Alle Eichen sind Bäume.
B—C	Alle Bäume sind Pflanzen.
C—D	Alle Pflanzen sind organisch.
D—E	Alles Organische ist vergänglich.
A—E	Also sind alle Eichen vergänglich.

Anm. Cicero (de fin. IV. 18.) gebraucht diese Schlußform für den Satz der Stoiker: quod bonum sit, id esse optabile; quod optabile, id esse expetendum; quod expetendum, laudabile; igitur omne bonum laudabile. — Ein anderes Beispiel bei *Seneca* epist. 85.

§. 225.

In dem synthetischen Kettenschluß, der auch der gocle-

nische [1]) oder umgekehrte heißt, wird der Subjectsbegriff der vorhergehenden Prämisse immer Prädicat der nachfolgenden. Das Schlußverfahren ist episyllogistisch progressiv. Man schreitet von dem Allgemeineren zu dem jedesmal Untergeordneten oder Niedern fort. Z. B.:

D—E	Alles Organische ist vergänglich.
C—D	Alle Pflanzen sind organisch.
B—C	Alle Bäume sind Pflanzen.
A—B	Alle Eichen sind Bäume.
A—E	Also sind alle Eichen vergänglich.

Anm. 1) Von Rud. Goclenius, Professor der Philosophie zu Marburg († 1628), der diese Schlußform in seiner Isagoge in Organon Aristotelis zuerst behandelte.

Zusatz. Die angegebenen Schlußverfahren finden auch bei hypothetischen Kettenschlüssen (disjunctive kommen nicht wohl vor) Statt. Die Form ist:

1) bei dem analytisch-hypothetischen Sorites:

a) in modo ponente:

Wenn A ist, so ist B.
Wenn B ist, so ist C.
Wenn C ist, so ist D.
Nun ist A.
Also ist D.

b) in modo tollente:

Wenn A ist, so ist B.
Wenn B ist, so ist C.
Wenn C ist, so ist D.
Nun ist D nicht.
Also ist auch nicht A.

1) bei dem synthetisch-hypothetischen Sorites.

a) in modo poneute:

Wenn C ist, so ist D
Wenn B ist, so ist C.
Wenn A ist, so ist B.
Nun ist A.
Also ist auch D.

b) in modo tollente: Wenn C ist, so ist D.
Wenn B ist, so ist C.
Wenn A ist, so ist B.
Nun ist D nicht.
Also ist auch nicht A.

§. 226.

Das Epicherem.

Das Epicherem oder der Nebenschluß entsteht, wenn man eine oder beide Prämissen durch einen angefügten Satz besonders begründet. Dieser begründende Nebensatz ist eigentlich ein enthymematischer Schluß, der in einen vollständigen Monosyllogismus aufgelöst werden kann. Die Form ist:

a) M ist P, denn M ist X. Wer fleißig ist, verdient Achtung, denn der Fleißige erfüllt seine Pflicht.
S ist M Cajus ist fleißig.
S ist P Also verdient Cajus Achtung.

Der Nebensatz aufgelöst lautet:
Wer seine Pflicht thut, verdient Achtung;
Der Fleißige thut seine Pflicht;
Also verdient der Fleißige Achtung.

b) M ist P.
S ist M, denn M ist X.
S—P.

Anm. ἐπιχείρημα von ἐπιχειρεῖν, daher aggressio bei den Lateinern übersetzt, bezeichnete bei den Alten überhaupt einen dialektischen Versuchsschluß, und war besonders bei Streitfragen gebräuchlich.

Zweiter Theil.

Methodenlehre.

§. 227.

Verschiedenheit der Methoden.

Der zweite Theil der reinen Logik, der gewöhnlich Methodenlehre genannt wird, hat aus den Grundgesetzen des Verstandes sich ergebende Regeln aufzustellen, nach welchen die einzelnen Elemente des Denkens, Begriffe, Urtheile und Schlüsse, zu einem zusammenhängenden Ganzen, einer Gedankenreihe, zu verbinden sind.

Anm. Methode (μέθοδος), d. i. der Weg, auf dem das Denken den Dingen gleichsam nach—geht, um sie zu erfassen, ist überhaupt ein nach gewissen Regeln bestimmtes Verfahren, etwas zu thun, zu schaffen, zu untersuchen, zu erforschen u. s. w., hier die nach gewissen Regeln bestimmte Art und Weise, Erkenntnisse, die vorerst einzeln und zerstreut im Bewußtseyn vorhanden sind, unter einander zu einem zusammenhängenden Ganzen zu verbinden, so daß der Verstand eine begründete Einsicht und richtige Uebersicht Aller gewinnt.

§. 228.

Jede Verbindung von Vorstellungen muß von einem Verhältnisse ausgehen, in dem sie zu einander stehen. Dieses Verhältniß aber ist ein zweifaches, entweder ein äußeres oder ein inneres; daher kann auch die Verbindung eine äußere oder eine innere seyn.

§. 229.

Die äußere Verbindung nimmt auf die äußern Verhältnisse des Raumes und der Zeit Rücksicht, in welchen die vorgestellten

Dinge neben und nach einander sind (geographische und chronologische Methode).

Die innere Verbindung gründet sich auf die innern Verhältnisse der Dinge, welche in ihrer gegenseitigen Abhängigkeit, als Wesen (Substanz) und Eigenschaft (Accidens), Ursache und Wirkung, Bedingung und Bedingtes, Zweck und Mittel, bestehen (logische Methode).

§. 230.

Nur die letztere Methode befriedigt den Verstand, dessen Grundstreben dahin geht, das Mannigfaltige auf seine Einheit zurückzuführen, also das Besondere dem Allgemeinen, den Fall der Regel, das Abgeleitete dem Grundsatze oder Princip zu unterordnen und dadurch zu begreifen.

§. 231.

Wissenschaft und System.

Ein Inbegriff von gleichartigen Erkenntnissen, die zu einem innerlich zusammenhängenden Ganzen verbunden sind, heißt ein System, und insofern die Erkenntnisse wahr sind, d. i. der Wirklichkeit entsprechen, Wissenschaft.

Anm. Wissenschaft und System verhalten sich zu einander, wie Inhalt und Form.

§. 232.

Wissenschaft ist demnach:

a) objectiv: die systematische Darstellung gleichartiger Erkenntnisse aus Principien, d. i. aus Grundsätzen, die unmittelbar evident, d. i. für uns gewiß sind, und die daher zu gemeinsamen Ausgangspunkten für eine Reihe von Erkenntnissen dienen;

b) subjectiv: die Entwicklung und das Innehaben solcher Erkenntnisse im Bewußtseyn.

§. 233.

Was die Entwicklung des Inhalts der Wissenschaft betrifft, so ist das Verfahren oder die Methode zweifach, analytisch und synthetisch.

a) Die Analyse geht von dem durch die Erfahrung gegebenen Einzelnen und Besondern aus, und entwickelt daraus (regressiv) das Allgemeine mittelst der Vergleichung und Abstraction.

b) Die Synthesis geht von dem aus der Erfahrung abstrahirten Allgemeinen aus, und führt von gegebenen Principien (progressiv) zu dem Besondern und Einzelnen herab. Die Synthesis verschafft eine nothwendig überzeugende Einsicht in das Besondere und Einzelne, indem sie es mittelst der Erklärung als im Allgemeinen implicite enthalten aus diesem explicirt.

Anm. Jede der beiden angegebenen Methoden ist für sich allein zur Erzeugung der Wissenschaft unzureichend: beide bedürfen und ergänzen einander.

§. 234.

Die Form der Wissenschaft ist das System, d. i. die Anordnung des in der Wissenschaft enthaltenen Manchfaltigen zu einem in sich geschlossenen Ganzen oder zu einer organischen Einheit. Diese besteht darin, daß die einzelnen Glieder sich gegenseitig bedingen, und alle insgesammt in einem Principe, das den gemeinsamen Ausgangspunkt einer Reihe abgeleiteter Erkenntnisse bildet, ihre höhere Einheit haben. Solche Principien sind die der Wissenschaft zu Grunde liegenden Ideen und Begriffe von allgemeiner Geltung; jene sind gleichsam der Geist, der das Ganze beseelt, diese geben die normativen Grundsätze für die Prüfung und Kritik des Einzelnen.

Anm. Die Methodenlehre als die Lehre von der allgemeinen Form jeder Wissenschaft hat also die Regeln aufzustellen, wie ein

wissenschaftliches System erbaut werden kann; daher heißt sie auch Systematik oder Architektonik.

§. 235.

Bestandtheile des Systems.

Um ein wissenschaftliches System zu erbauen, wird erfordert, daß man eine vollständige Einsicht in den Inhalt, Umfang und die Wahrheit aller Erkenntnisse besitze, die zu einer systematischen Einheit verbunden werden sollen.

Dieses wird erreicht:

a) durch die logische Erklärung (definitio, ὁρισμός), denn hierdurch wird eine deutliche Einsicht in den Inhalt des Erkenntnißstoffes gewonnen;

b) durch dte logische Eintheilung (devisio, διαίρεσις), wodurch eine vollständige Uebersicht aller Glieder, also vollständige Einsicht in den ganzen Umfang des Erkenntnißstoffes erlangt wird;

c) durch Beweisführung (argumentatio, demonstratio, ἀπόδειξις), wodurch eine überzeugende Einsicht von der Wahrheit des ganzen Zusammenhanges der Erkenntnisse erzielt wird.

§. 236.

Das Product dieser drei Denkoperationen ist das System. Die Methodenlehre hat demnach die Regeln aufzustellen:

1) für die Definition,
2) für die Division,
3) für die Argumentation.

I. Von der Definition.

§. 237.

Wesen und Elemente der Definition.

Die Definition oder logische Erklärung ist die vollständige Entwicklung des Inhalts eines Begriffs, was durch Angabe seiner wesentlichen Merkmale geschieht.

§. 238.

Zu den wesentlichen Merkmalen eines Begriffs gehört:

a) das Gattungsmerkmal (genus proximum), wodurch der Begriff seine bestimmte Stelle in der Reihe der Begriffe, in die er gehört, erhält;

b) das Artmerkmal oder der Artunterschied (differentia specifica), wodurch er von allen Nebenarten derselben Gattung unterschieden wird.

Einen Begriff definiren heißt demnach, seinen nächsten höhern Gattungsbegriff und sein Artmerkmal angeben (definitio fit per genus proximum et differentiam specificam). Z. B.: Granit — ist ein Mineral (generisches Merkmal) — bestehend aus einer krystallinischen Verbindung von Quarz, Glimmer und Feldspath (spezifische Differenz oder Artunterschied).

Anm. 1) *Aristot.* 7, op. I, 8.: ὁ ὁρισμὸς ἐκ γένους καὶ διαφορῶν ἐστιν; definitio ex genere et differentiis constat.

2) Der zu erklärende Begriff heißt das Definitum; der Geschlechtsbegriff, d. i. das generische Merkmal, und der Artunterschied, d. i. das spezifische Merkmal, bilden das Definiens. Z. B.: Der Mensch ist ein beschränktes Vernunftwesen. In dieser Definition ist Vernunftwesen der Gattungsbegriff, durch welchen der Begriff Mensch von allen vernunftlosen Wesen, beschränkt ist das Artmerkmal, durch welches der Begriff Mensch von allen Vernunftwesen unterschieden wird.

3) Aus dem Obigen erhellet zugleich, was definirbar sey. Der einfache Begriff, also auch das Unendliche, läßt sich nicht eigentlich definiren, weil es keinen höhern Gattungsbegriff über sich hat. Einfache Begriffe können nur durch fortschreitende Abstraction und Negation verdeutlicht und von andern Begriffen unterschieden werden. Eine Definition des Unendlichen würde sagen: das begränzbare Unendliche, wäre also eine contradictio in adjecto, wie etwa viereckiger Zirkel, indem das Prädicat geradezu dem Subject widerspricht.

§. 239.

Regeln für die Definition.

Aus dem Angegebenen folgt als Hauptregel für die Richtigkeit einer Definition:

Eine richtige Definition muß den nächsten höhern Begriff angeben, in dessen Gebiet der zu difinirende Begriff liegt; sodann das Merkmal hinzufügen, wodurch er sich von den ihm bei- und untergeordneten Begriffen genau unterscheidet.

§. 240.

Hieraus ergeben sich für die Bildung und Prüfung einer Definition folgende besondere Regeln:

1) Die Definition muß angemessen seyn (definitis sit adaequata), d. i. sie muß den Inhalt des Begriffs genau und vollständig angeben, d, i.

a) sie darf nur die wesentlichen Merkmale enthalten;

b) sie muß identisch seyn, d. i. Definitum und Definiens müssen Wechselbegriffe seyn, also auch denselben Umfang haben.

Das Urtheil, in welchem die Erklärung ausgedrückt ist, muß sich demnach rein umkehren und rein contraponiren lassen. Wo eines von beiden nicht möglich ist, ist die Definition nicht richtig, indem sie entweder zu weit oder zu eng ist.

Anm. 1. Die Definition ist zu weit (latior suo definito), wenn ein zu hoher Gattungsbegriff angegeben ist, dann ist ihr Umfang zu groß und ihr Inhalt zu klein. Dieser Fehler wird durch reine Umkehrung erkannt. Zu weit sind z. B. die Definitionen: Thiere sind organische Wesen, welche sich bewegen — Ein Quadrat ist ein Viereck, welches lauter rechte Winkel hat. Also rein umgekehrt: jedes rechtwinklichte Viereck ist Quadrat; aber auch Parallelogramme, die nicht zu dem gegebenen Begriffe gehören, können rechtwinklicht seyn.

2) Die Definition ist zu eng (angustior suo definito), wenn

ein zu niedriger Artunterschied beigefügt ist. Hier ist ihr Umfang zu klein und ihr Inhalt zu groß. Z. B.: die Definition: Ein Parallelogramm ist ein gleichwinklichtes Viereck — würde contraponirt sagen: Was nicht gleichwinklichtes Viereck ist, ist kein Parallelogramm, was unrichtig ist. — Thiere sind organische Wesen, welche sich willkürlich von einem Ort zum andern bewegen, eine Definition, welche die Zoophyten ausschließt.

§. 241.

2) Die Definition darf keinen Cirkel machen (ne fiat in orbem), d. i. das Definitum darf nicht wieder in dem Definiens vorkommen. Der Cirkel ist

a) entweder ein unmittelbarer, wo A durch B und B wieder durch A definirt wird, z. B.: das Gesetz ist eine gesetzliche Vorschrift:

b) oder ein mittelbarer, wenn das Definitum erst in einer Nebenerklärung vorkommt. Z. B.: Gesetz ist die Willenserklärung eines Obern; ein Oberer ist Derjenige, welcher Andere beherrscht, und Andere beherrschen heißt: ihnen Gesetze geben.

Anm. Der Cirkel, auch Diallele genannt, kann offenbar oder versteckt seyn, je nach dem das zu Definirende mit denselben oder mit gleichgeltenden Worten, also idem per idem, was in Folge einer Tautologie und des ὕστερον πρότερον geschiebt, wiederholt wird. Z. B. ad Herennium II, 5: argumentum est, per quod res coarguitur certioribus argumentis, ist eine Tautologie. Die herkömmliche Definition: Größe ist, was sich vermehren oder vermindern läßt, dreht sich in einem Cirkel herum und ist ein Hysteronproteron; denn vermehren und vermindern schließen den Begriff „groß" bereits in sich und sagen eigentlich nichts anderes als: mehr oder minder groß machen.

§. 242.

3) Die Erklärung soll nicht blos verneinend seyn (def. ne sit negans). Denn blose Verneinung gibt nur an, was ein Ding nicht ist, nicht aber, was es ist, verschafft also keine eigentliche Einsicht

in dasselbe. Z. B.: die Elektrizität ist weder Licht, noch Wärme, noch Magnetismus. — Eine Beschränkung erleidet diese Regel bei negativen Begriffen, bei denen die Verneinung, da sie selbst einen Mangel von Realität bezeichnen, das Wesentliche ist, z. B. Kälte, Finsterniß u. A.; — ferner wenn zu einem positiven Gattungsmerkmal ein negativer Artunterschied, wodurch sich ein Gegenstaud von den ihm beigeordneten Begriffen unterscheidet, hinzukommt, z. B. der Planet ist ein Weltkörper, welcher nicht mit eigenem Lichte leuchtet.

Anm. Ebenso fehlerhaft ist die definitio per disjuncta, die den Begriff durch Aufzählung der Glieder seines Umfangs zu verdeutlichen sucht und sich daher in die Eintheilung verirrt; z. B.: der Satz ist eine Rede, die etwas von einem Andern bejaht oder verneint; — der Mensch ist Geist und Körper, — der Kegelschnitt ist eine mathematische Figur, die vier Formen darbietet, nämlich Kreis, Ellipse, Parabel, Hyperbel.

§. 243.

Die Definition soll verständlich, einfach und kurz seyn (def. ne sit abundans, ambigua). Die wissenschaftliche Definition muß also bildliche und vieldeutige Ausdrücke vermeiden, wenn diese auch den richtigen Gedanken enthalten. Z. B.: das Recht ist die Verkörperung der sittlichen Idee. — Die Natur ist der Leib Gottes.

Anm. Die vielfachen Fehler hiergegen haben in der neuern Zeit der ächten Wissenschaftlichkeit viel geschadet. Bildliche und schwankende Ausdrücke und Phraseologien sollen die Oberflächlichkeit und den Mangel gründlichen Denkens verhüllen.

§. 244.

Arten der Definition.

Jede wahre Definition ist ihrem Wesen nach Realdefinition oder Sacherklärung (definitio realis), indem sie durch Angabe der wesentlichen Merkmale eines Dinges dieses wirklich erklärt und veranschaulicht.

Die sogenannte Worterklärung, Nominal- oder Verbaldefinition (definitio nominalis), welche eine etymologische Deutung des Namens eines Dinges gibt, ist keine eigentliche Definition, indem sie keine Einsicht in die Sache selbst verschafft, sondern nur den Ausdruck verdeutlicht; wohl aber vermag sie besonders in denjenigen Wissenschaften, die bestimmte aus fremden Sprachen entlehnte Terminologien haben, die eigentliche Definition vorzubereiten. Z. B.: Die Jurisprudenz ist die Wissenschaft vom Rechte, wo sodann erklärt wird, was Recht ist.

Anm. Manche unterscheiden zwischen Wort- und Namenerklärung oder zwischen Verbal- und Nominaldefinition, so, daß jene eine blose Herleitung des Namens, diese noch irgend ein unterscheidendes Merkmal hinzufügt. Wenn gesagt wird: das Wort Parabel kommt von παραβάλλειν nebeneinanderlegen, so ist dieß eine Verbaldefinition; wenn es dagegen heißt: das Wort Parabel bedeutet eine gewisse Art von krummen Linien, so ist dies Nominaldefinition.

§. 245.

Der Gedankengang beim Definiren, und somit die Definition selbst, kann zweifach seyn:

a) analytisch, wenn das Wesen eines Dinges durch Entwicklung der in seinem Begriffe enthaltenen Merkmale dargestellt wird. Bei der analytischen Definition wird der Begriff als gegeben vorausgesetzt, und sodann in seine nothwendigen Bestandtheile aufgelöst. Z. B.: ein Kreis ist eine in sich selbst zurückkehrende Linie, deren sämmtliche Punkte gleichweit von einem bestimmten Punkte entfernt sind. — Die Mondfinsterniß ist eine Verdunkelung der Mondscheibe durch den Erdschatten;

b) genetisch, wenn das **Werden** eines Dinges nach seinen nothwendigen Bestandtheilen dargestellt wird. Bei der genetischen oder synthetischen Definition wird von der Entstehung

eines Dinges ausgegangen, und durch successive Zusammensetzung seiner Bestandtheile der Begriff *gemacht*. Z. B.: Ein Kreis entsteht, wenn man um einen festen Punkt eine Linie in immer gleicher Entfernung herumführt, bis ihr Endpunkt mit ihrem Anfangspunkte zusammenfällt. — Die Mondsfinsterniß entsteht, wenn die Erde zwischen Mond und Sonne so zu stehen kommt, daß sie ihren Schatten auf den Mond wirft.

Anm. Aus der genetischen Definition ergibt sich die analytische als Folge; jene ist mehr in den *intuitiven*, diese den *discursiven* Wissenschaften eigen.

§. 246.

Die Erklärung ist *gründlich*, wenn auch das Erklärende durch fortgesetzte *Analysis* erklärt wird. Dadurch erhält man eine Reihe von Definitionen, bis man zu Begriffen gelangt, die einer weitern Zurückführung auf andere weder fähig noch bedürftig sind und darum *Grundbegriffe* heißen. So in der Geometrie der Begriff *Raum*, in der Naturphilosophie die Begriffe *Expansion* und *Contraction*.

Die Reihe der Definitionen kann aber auch von diesen Grundbegriffen aus *synthetisch* herabgeführt werden, bis zu den *niedrigsten Begriffen* des Systems; die Erklärungsweise heißt dann *ausführlich*. Die Verbindung beider, jener analytischen und dieser synthetischen Methode, gibt die *erschöpfende* Erklärungsweise.

Anm. Jede Definition gewährt nur dann eine volle Einsicht in das Wesen eines Begriffs, wenn wir zugleich von den in ihr angegebenen Merkmalen eine klare und bestimmte Vorstellung haben. Z. B. die Definition: *Das Dreieck ist eine Figur von drei Seiten begränzt*, ist nur demjenigen vollkommen verständlich, der einen bestimmten Begriff von *Figur* hat, und er versteht diese wiederum nur dann, wenn er eine klare Vorstellung vom *Raum* hat.

§. 247.

Die Definition eines Dinges, besonders bei den Erfahrungswissenschaften, wird vorbereitet:

a) durch Beschreibung (descriptio); diese ist eine so vollständige Angabe wesentlicher und zufälliger Merkmale eines Gegenstandes als nöthig sind, um eine klare von andern ihn unterscheidende Anschauung, ein Bild des Gegenstandes, zu erhalten. Die Beschreibung findet namentlich bei sinnlichen Gegenständen, darum besonders in der Naturgeschichte, ihre Anwendung:

b) durch Erläuterung (explanatio, illustratio); diese verdeutlicht den Begriff durch beliebige Angabe von Beispielen, welche im Umfange des Begriffs liegen. Z. B.: Ein tugendhafter Mann ist, der Jedem das Seine gibt, seinen Mitmenschen Wohlthaten erweist, Fehler gerne verzeiht, fremdes Verdienst anerkennt, sich selbst beherrscht, frei von Leidenschaften ist u. s. w.;

c) durch Erörterung (locatio, explicatio), welche dem Begriff durch Angabe des genus proximum seine Stelle im Ganzen der Erkenntnisse anweist. Eine Erörterung ist z. B.: die Phantasie nimmt ihre Stelle zwischen dem Sinne und dem Verstande ein, und vermittelt beide. — Der Kreis ist eine mathematische Figur. — Der Walfisch gehört zu den Säugethieren.

II. Von der Division.

§. 248.

Wesen und Bestandtheile der Division.

Wie die Erklärung auf den Inhalt, so bezieht sich die Eintheilung (divisio, διαίρεσις) auf den Umfang des Begriffs. Jene macht ihn intensiv, diese extensiv deutlich.

§. 249.

Die logische Eintheilung nämlich ist die vollständige Ent-

wicklung des wesentlichen Umfangs eines Begriffs. Oder logisch eintheilen heißt, die unter einem Begriffe enthaltenen Vorstellungen in ihrer Gemeinschaft mit einander und mit dem Begriffe angeben. Die Eintheilung zerlegt die Gattung in ihre Arten, die den Umfang der Gattung bilden.

Anm. Logisch eintheilen läßt sich demnach nur der Begriff, in so fern er als Gattung noch Arten unter sich begreift, und folglich seinem Umfang nach verdeutlicht werden kann. Vorstellungen von Einzelwesen oder Individuen sind in logischer Hinsicht wahrhaft individua oder τὰ ἄτομα, Untheilbares.

§. 250.

Die logische Eintheilung betrachtet den einzutheilenden Begriff als Gattung und zerlegt diese in ihre Arten.

Da die Arten den Gattungsbegriff mit allen seinen Merkmalen in sich enthalten, außerdem aber noch eine Differenz, wodurch sie sich von einander unterscheiden, so sind sie in Bezug auf den Gattungsbegriff einander gleich (subordinirte Begriffe), in Bezug auf die Differenz aber einander entgegengesetzte (coordinirte Begriffe).

Die logische Eintheilung ist darum der Form nach ein disjunctives Urtheil, wiewohl dies in der sprachlichen Darstellung nicht immer ausgedrückt ist.

§. 251.

Zu jeder logischen Eintheilung gehört demnach Folgendes:

a) der einzutheilende Begriff oder das Eintheilungsganze) totum divisum oder dividendum);

b) der Eintheilungsgrund oder das Eintheilungsprincip principium oder fundamentum divisionis), d. i. dasjenige Gattungsmerkmal des Begriffs oder derjenige Gesichtspunkt, von welchem man bei Aufsuchung der verschiedenen Differenzen, d. i. bei

Bildung der Artbegriffe, ausgeht, und in Bezug auf welchen die Eintheilung geschieht;

c) die **Eintheilungsglieder** (membra divisionis oder m. dividentia), d. i. die Artbegriffe selbst, als die verschiedenen Bestimmungen des Eintheilungsganzen in Bezug auf den Eintheilungsgrund.

Anm. 1. Werden z. B. die Gefäße des menschlichen Leibes eingetheilt in **Blutgefäße**, **Lymphgefäße** und **Ausführungsgänge**, so ist die Verschiedenheit des Stoffes, den sie enthalten, der Eintheilungsgrund. — Nach dem **Linnéischen** Sexualsystem zerfallen die Pflanzen nach ihren **Zeugungstheilen** in phanerogamische oder kryptogamische. Die **Jussieu'sche** Pflanzeneintheilung macht die **Pflanzenlappen** zum Eintheilungsgrund, und scheidet hiernach die Pflanzen in **Akotyledonen**, **Monokotyledonen** und **Dikotyledonen**. — Es sind dies allerdings sogen. **künstliche**, d. i. einseitige Systeme, weil die Eintheilung nur **von einem einseitigen Merkmal ausgehend** kein reales Gegenbild des reichen Ganzen geben kann. Aber als Nothbehelfe, um die Uebersicht zu gewinnen, haben sie einstweilen großen Werth. Es ist Aufgabe der fortschreitenden Wissenschaft, **natürliche Systeme** zu entwerfen, d. i. den **Gesammtcharakter** der **Organisation**, oder den **charakteristischen Typus** der **Arten**, zur Norm auch der logischen Gliederung und Eintheilung zu machen.

Anm. 2. Die **Naturwissenschaften** gebrauchen zur Bezeichnung der Glieder ihrer Eintheilungen, d. i. der manchfaltgen Arten und Gattungen, in absteigender Linie gewöhnlich folgende Ausdrücke: **Reich**, **Klasse**, **Ordnung**, **Familie**, **Gattung**, **Art**, deren unmittelbare Glieder die **Individuen** sind.

§. 252.

Arten der Division.

Hat eine Eintheilung zwei Glieder, so heißt sie **Dichotomie**, eine dreigliedrige **Trichtomie**, eine viergliedrige **Tetrachotomie**. Bei mehr als zwei Gliedern wird sie überhaupt **Polytomie** genannt.

§. 253.

Gliederung der logischen Eintheilung oder die Classifikation.

Da jeder Begriff als eine Größe von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet werden kann, so läßt er sich auch mehrfach eintheilen, je nachdem man verschiedene Eintheilungsgründe an ihm auffinden kann. Dadurch entstehen Nebeneintheilungen (codivisiones).

Anm. So kann der Granit eingetheilt werden in Bezug auf Ursprung in Urgranit und jüngern; in Beziehung auf die Gemengtheile in grobkörnigen und feinkörnigen. — Der Mensch in Beziehung auf Stammcharakter, Geschlecht, Stand und Beruf, Bildung, Wohnsitz u. A.

§. 254.

Ferner können die Eintheilungsglieder selbst wieder als Ganzes betrachtet, und von Neuem in ihre Unterarten eingetheilt werden, wodurch Untereintheilungen (subdivisiones) entstehen. Jene, unter der diese begriffen sind, heißt Obereintheilung.

Da die Theilungsglieder einer Unterabtheilung wieder eingetheilt werden können, so kann eine Eintheilung in Beziehung auf eine höhere als Untereintheilung, in Beziehung auf eine niedere als Obereintheilung erscheinen.

Anm. Z. B.: Die Wesen sind entweder Vernunft- oder Naturwesen.

Die Naturwesen sind entweder organisch oder unorganisch.

Die Organischen sind etweder belebt oder leblos u. s. w.

§. 255.

Diejenige Eintheilung, unter der alle übrigen enthalten sind, heißt Grund- oder Haupteintheilung (divisio fundamentalis oder primaria). Wird solch eine Grundeintheilung durch alle Neben- und Untereintheilungen erschöpfend hindurch geführt, so entsteht die Classifikation des Systems, als Plan des Ganzen, zu dem sich die Theile wie Glieder eines Organismus verhalten.

§. 256.

Regeln für die Eintheilung.

Das Verfahren bei jeder Eintheilung ist folgendes: Man verdeutliche sich zuerst den Begriff des einzutheilenden Ganzen durch eine vollständige Definition, fixire sich dann den Eintheilungsgrund oder das Eintheilungsprincip, das von einer wesentlichen Bestimmung des Eintheilungsganzen herzunehmen ist; setze sodann eine Art und deren Gegensatz und schreite so fort, bis die ganze Eintheilung geschlossen ist, was dann geschieht, wenn man keine Arten mehr auffinden kann, die noch wesentliche Unterschiede zeigen.

§. 257.

Aus dem Bisherigen ergeben sich für eine richtige Eintheilung folgende Regeln:

1) Die Eintheilung muß angemessen seyn (divisio sit adaequata), d. i. die Eintheilungsglieder zusammengenommen müssen dem Eintheilungsganzen gleich seyn, und somit dasselbe erschöpfen.

Ist dies nicht der Fall, so ist die Eintheilung entweder zu weit oder zu eng (aut latior aut angustior suo diviso), d. i. sie enthält entweder mehr oder weniger Eintheilungsglieder, als in dem Umfange des Eintheilungsganzen wirklich enthalten sind.

Anm. Zu weit ist z. B. die Eintheilung des Ausgedehnten in Körper, Flächen, Linien, Punkte; zu eng die Eintheilung der Gifte in mineralische und vegetabilische.

§. 258.

2) Jede Eintheilung muß einen Grund haben (divisio ne careat fundamento), der eine wirkliche und wesentliche Bestimmung des Eintheilungsganzen ist, und durch die ganze Eintheilung fest gehalten wird.

Wo dies nicht geschieht, die Eintheilung also entweder von unrichtigen oder bloß zufälligen oder von verschiedenen Gesichts-

punkten ausgeht, entsteht eine grundlose (Scheineintheilung) oder eine kleinliche oder verworrene Eintheilung.

Anm. So ist die Eintheilung der Vögel in Klettervögel, Gangvögel, Laufvögel, Scharrvögel oder Hühner, Raubvögel, Sumpfvögel, Schwimmvögel u. a. eine verworrene, weil sie von verschiedenen Gesichtspunkten (Bewegung, Nahrung, Aufenthaltsort) ausgeht.

§. 159.

3) Die Eintheilungsglieder müssen als Gegensätze einander ausschließen (formae sint repugnantes, membra sint opposita), weil sonst keine richtige Disjunction vorhanden wäre. Dieser Fehler entsteht insbesondere, wenn nicht Ein bestimmter Eintheilungsgrund klar festgehalten worden ist. Z. B.: Wenn man die menschlichen Handlungen eintheilen wollte in gute und nützliche; diese Eintheilungsglieder schließen als einstimmige Begriffe einander nicht aus. Ebenso die hergebrachte Eintheilung der Tempora des Zeitworts in Haupttempora und historische Tempora.

§. 260.

4) Die Eintheilung muß stetig seyn (div. fiat in membra proxima), d. i. sie muß von den unmittelbar aus dem Eintheilungsganzen sich ergebenden Gliedern zu den mittelbaren, also durch Arten und Unterarten ohne Lücke fortschreiten. Sonst entsteht ein Sprung (saltus in dividendo); so macht z. B. die Eintheilung der Naturwesen in Thiere, Pflanzen und Mineralien eigentlich einen Sprung, indem die Naturwesen zuerst in organische und unorganische, jene sodann in Thiere und Pflanzen, diese in Mineralien und Flüssigkeiten u. s. w. einzutheilen sind. Ebenso ist die hergebrachte Eintheilung der Winkel in rechte, stumpfe und spitze eigentlich ein saltus in dividendo, indem richtiger einzutheilen wäre: rechte und schiefe; letztere in stumpfe und spitze.

§. 261.

5) Die Eintheilung darf indeß nicht ins Kleinlichte

gehen (ne fiat nimia), sondern muß ein richtiges Maß behaupten, was durch den Zweck der Eintheilung, eine deutliche Uebersicht des Systems zu erhalten, bestimmt ist.

Anm. Eine zu sehr vervielfältigte Eintheilung bringt eher Verwirrung als deutliche Uebersicht hervor. Idem enim vitii habet nimia, quod nulla divisio; simile confuso est, quidquid usque in pulverem sectum est. *Seneca* (Epist. 89).

§. 262.

Die Partition.

Von der logischen Eintheilung (divisio) ist zu unterscheiden:

a) die Theilung (partitio), d. i. die Zerlegung eines Ganzen in seine Bestandtheile. Die Partition bezweckt demnach Erkenntniß eines Begriffs nach den Bestandtheilen seines Inhaltes. Z. B.: Der Mensch besteht aus Seele und Leib. Die Partition nähert sich der Definition und vertritt namentlich bei empirischen Gegenständen oft die Stelle derselben; z. B.: der Baum besteht aus Wurzel, Stamm und Krone;

b) die Nominal-Eintheilung oder Unterscheidung (distinctio). Diese bezieht sich auf den sprachlichen Umfang oder die verschiedenen Bedeutungen eines Wortes, wie z. B. bei den vieldeutigen Wörtern: Welt, Hof, Band u. a.

III. Von der Argumentation.

§. 263.

Wesen und Bestandtheile des Beweises.

Durch die Erklärung wird der deutliche Inhalt und durch die Eintheilung der vollständige Umfang der zu einem wissenschaftlichen Systeme verbundenen Erkenntnisse gewonnen. Der Beweis vollendet das wissenschaftliche Streben, indem er eine überzeugende Einsicht in die Wahrheit der einzelnen Erkenntnisse verschafft. Dies geschieht dadurch, daß er zeigt, wie jene als das Besondere in einem Allgemeinen ihren Grund haben.

Anm. Der Beweis setzt Erklärung und Eintheilung voraus, indem die Begründung eines Begriffs sich auf die Einsicht in seinen Inhalt und Umfang stützt.

§. 264.

Der Beweis (argumentatio, demonstratio, probatio, ἀπόδειξις) ist nämlich die Ableitung der (materialen) Wahrheit eines Urtheils aus andern als wahr erkannten Urtheilen. Oder beweisen heißt: die Wahrheit eines Satzes aus Gründen darthun.

§. 265.

Jeder Beweis ist demnach seiner Form nach ein Schluß; in dieser Hinsicht ist er so manchfaltig als die Schlußform selbst, und unterliegt den bei den Schlüssen entwickelten Regeln.

Anm. Der Beweis ist die Anwendung der Schlußform zur Begründung der materialen Wahrheit eines gegebenen Urtheils. Beim Schließen ist die logische Consequenz, beim Beweisen die Wahrheit der Urtheile das Ziel. Ein Schluß kann formal richtig seyn und folglich logische Gültigkeit haben, während die in ihm enthaltenen Urtheile der materialen Wahrheit entbehren.

§. 266.

Zu einem Beweise gehört Folgendes:

a) das zu beweisende Urtheil oder der Beweissatz (thesis, auch theorema, Lehrsatz genannt);

b) die Beweisgründe (argumenta), aus deren Wahrheit die des Beweissatzes gefolgert wird mittelst der

c) Beweiskraft (nervus probandi), d. i. des nothwendigen logischen Zusammenhangs des Beweissatzes als der Conclusion mit den Beweisgründen als den Prämissen, so daß mit der Wahrheit dieser die Wahrheit jener als nothwendig gesetzt ist.

Der Beweissatz und die Beweisgründe machen die Materie des Beweises aus.

§. 267.

Die Wahrheit der Beweisgründe, worauf die Gültigkeit des Beweises vorzüglich beruht, ist

a) entweder eine unmittelbare, wenn es Axiome oder Postulate sind, d. i. Sätze, deren Gewißheit an und für sich dem Denken evident ist. Als unmittelbar gewisse Sätze sind sie ihrerseits unbeweisbar, und bilden, in den verschiedenen Wissenschaften verschieden, die obersten Grundsätze oder Principien, von denen ausgegangen wird;

b) oder eine mittelbare, wenn die Beweisgründe selbst wieder eines Beweises bedürfen. In diesem Falle muß die Beweisführung, soll sie dem wissenschaftlichen Interesse genügen, bis zu solchen Sätzen zurückgehen, die unmittelbar gewiß sind.

§. 268.

Verschiedenheit des Beweisverfahrens.

Demgemäß ist das Beweisverfahren, wie bei den zusammengesetzten Schlüssen, ein doppeltes — regressiv oder progressiv.

§. 269.

a) Das Beweisverfahren ist regressiv oder analytisch, wenn man, um für die Beweisgründe die Principien zu finden, von dem jedesmal logisch begründeten zu dem begründenden höhern zurückgeht (regressus a principiatis ad principia), bis man zu den an und für sich evidenten Sätzen kommt. Die analytische Methode hebt demnach mit dem an, was erwiesen werden soll, und geht von der Zergliederung desselben fort, bis sie zu dem höchsten Begründenden gelangt.

b) Das Beweisverfahren heißt progressiv oder synthetisch, wenn man von den für sich evidenten Principien ausgeht, und daraus die mittelbaren Wahrheiten, immer eine aus der andern folgernd, ableitet (progressus a principiis ad principiata).

Die synthetische Methode construirt demnach aus dem allgemeinen Grunde die Erscheinungen als dessen Folge, während das analytische Verfahren aus der gegebenen Erscheinung den allgemeinen Grund sucht.

§. 270.

Direkter und indirekter Beweis.

In Bezug auf ihre Form werden die Beweise ferner eingetheilt in direkte und indirekte.

a) Ein direkter oder ostensiver Beweis (demonstratio directa sive ostensiva, ἡ δεικτικὴ ἀπόδειξις) ist, wenn die Wahrheit der Thesis geradezu oder unmittelbar aus der Wahrheit der Beweisgründe abgeleitet wird.

b) Ein indirekter oder apagogischer Beweis (dem. indirecta sive apagogica) entsteht, wenn die Wahrheit der Thesis aus der Unwahrheit ihres contradictorischen Gegentheils dargethan wird.

Anm. Beide Beweisarten vereint bilden die Apodiktik des Beweises, d. h. sie verschaffen eine mit dem Bewußtseyn der Nothwendigkeit verbundene Ueberzeugung, die uns nöthigt anzuerkennen: „es muß so seyn".

§. 271.

Der apagogische Beweis geht von dem contradictorischen Gegentheil der Thesis aus, folgert daraus ungeräumte und anerkannten Wahrheiten widerstreitende Sätze (daher auch deductio in absurdum genannt [1]), und schließt dann von der Unrichtigkeit dieser modo tollente auf die Unrichtigkeit des contradictorischen Gegentheils der Thesis, und davon gemäß den Gesetzen des Gegensatzes auf die Wahrheit der Thesis selbst. [2])

Anm. 1) ἡ εἰς τὸ ἀδύνατον ἀπαγωγή oder ἡ εἰς τὸ ἀδύνατον ἀπαγοῦσα ἀπόδειξις, Aristot.

2) Der apagogische Beweis beruht demnach auf dem Gesetze des ausgeschlossenen Dritten (§. 136) in Verbindung mit den Grundsätzen des Gegensatzes überhaupt (§. 152 und 176).

Der indirekte Beweis zeigt zwar zunächst blos, daß das Gegentheil einer Annahme nicht möglich ist, und ist insofern nur ein negativer Beweis für die Wahrheit. Aber in Verbindung mit einem disjunctiven Urtheil, also in dilemmatischer Schlußform geführt, kann er volle Gewißheit begründen. Denn im disjunctiven Urtheil des Obersatzes, das die möglichen Fälle erschöpfend neben einander stellt, wird durch Ausschließung aller andern Glieder das eine noch übrige unbedingt bejaht, d. i. zur vollgültigen Gewißheit erhoben. So wird z. B. in der Geometrie indirekt bewiesen, daß eine Größe weder kleiner noch größer sey als eine andere: folglich, so schließt man, muß sie ihr gleich seyn, indem nur diese dritte Möglichkeit des geometrischen Verhältnisses übrig ist.

§. 272.

Der indirekte oder apagogische Beweis hat für die Erweiterung und Berichtigung der menschlichen Erkenntniß großen Werth. Denn einmal beruht auf ihm großentheils die Begründung der Principien der meisten Wissenschaften, indem jene als ein Oberstes der Natur der Sache nach aus Höherem genetisch nicht entwickelt, folglich direkt nicht bewiesen werden können.[1]) Vorzugsweise aber dient er als ein treffliches Mittel der Kritik und Polemik, zu einer schlagenden Widerlegung unhaltbarer Annahmen und irriger Behauptungen, indem gezeigt wird, daß diese Voraussetzungen in ihren nothwendigen Folgen unwahr sind, oder durch innern Widerspruch sich selbst vernichten.[2])

Anm. 1) Daß die Materie zur Erhaltung des Gleichgewichts zwei Kräfte, Anziehungs- und Abstoßungskraft, besitze, wird indirekt bewiesen: denn die abstoßende Kraft allein würde die Materie in's Unendliche zerstreuen, die anziehende allein in einen mathematischen Punkt zusammenziehen. In beiden Fällen wäre die Materie unmöglich. — Daß die Gestalt der Erde rund sey, beweist Aristoteles — bereits vor andern Erkenntnißgründen

— indirekt, weil sonst der Erdschatten bei einer Mondfinsterniß nicht rund, sondern eckicht wäre.

2) Beispiele: So wird die historische Annahme des sogen. Kimonischen Friedens indirekt widerlegt; denn angenommen, der Athener Kimon hätte wirklich einen solchen Frieden mit den Persern abgeschlossen, so könnte der Geschichtschreiber Thukydides ihn nicht mit Stillschweigen übergehen, so hätte Kimon nicht unmittelbar darauf Einfälle in persisches Gebiet unternehmen können u. s. w.

Den Satz: Die Lust ist das höchste Gut, widerlegt Plato (im Philebos) auf indirekte Weise, indem er den Satz vorläufig annimmt, dann aber nachweist, daß hier die Begriffe, das höchste Gut, das in sich selbst volle Genüge habe, und die Lust, die stets des Andern bedürftig sey, einander sich ausschließen; folglich könne die Lust nicht das höchste Gute seyn.

Zusatz. Uebrigens ist beim Gebrauch dieses Beweises doch besondere Vorsicht zu empfehlen, indem er

a) allein angewendet leicht zu Consequenzmacherei und Sophisterei mißbraucht werden kann, wenn nämlich das angenommene Gegentheil nicht wirklich das contradictorische, sondern ein verhülltes conträres ist, oder das Unbegreifliche mit dem Unmöglichen verwechselt wird;

b) weil er wohl Anerkennung abnöthigt, nicht aber zugleich, wie es die Wissenschaftlichkeit erfordert, Einsicht in die Beweisgründe verschafft, so daß wir nicht nur der Wahrheit, sondern auch ihrer Gründe uns bewußt werden, d. h. einsehen, warum etwas so und nicht anders sey. Dies Letztere wird nur durch den direkten genetischen Beweis vollständig erreicht, weil in ihm der Erkenntnißgrund mit dem Realgrund zusammenfällt.

§. 273.

Objective und subjective Begründung.

Eine andere Eintheilung der Beweise bezieht sich auf die allgemeine oder partikuläre Gültigkeit der Beweisgründe. In dieser Hinsicht unterscheidet man:

a) objective Beweise oder κατ' ἀλήθειαν (ad rei veritatem), deren Beweisgründen allgemeine Gültigkeit und deren Thesis also volle Gewißheit zukommt, so daß jede Möglichkeit des Gegentheils ausgeschlossen ist:

b) subjective Beweise ad hominem κατ' (ἄνθρωπον oder ex concessis) sind solche, deren Beweisgründe nur für gewisse Individuen Gültigkeit haben.

Diese Eintheilung fällt jedoch außerhalb des Kreises der eigentlichen Wissenschaft und folglich der Logik, indem nur die objectiven oder die Beweise ad rei veritatem wissenschaftlichen Werth haben. Die Beweise ad hominem finden nur im praktischen Leben, wo sie mehr zur Ueberredung als zur Ueberzeugung dienen, ihre Stelle.

§. 274.

Wahrscheinlichkeitsbeweise.

Von dem streng wissenschaftlichen oder apodiktischen Beweise, der allein absolute Gewißheit verschafft, weil er zugleich die Möglichkeit des Gegentheils ausschließt, sind die Wahrscheinlichkeitsbeweise zu unterscheiden, d. h. solche Beweise, deren Gründe so beschaffen sind, daß wir dadurch mehr für als gegen die Annahme der Wahrheit eines Satzes bestimmt werden, jedoch so, daß auch die Möglichkeit des Gegentheils nicht ausgeschlossen ist. Zu den Wahrscheinlichkeitsschlüssen gehören die Analogie und Induktion.

Anm. Wahrscheinlich ist uns ein Satz, für dessen Wahrheit ein Uebergewicht von Gründen vorhanden ist; ist dagegen das Uebergewicht der Gründe gegen die Annahme seiner Wahrheit, so ist er unwahrscheinlich. — Sind die Gründe für und wider in Bezug auf Anzahl und Gewicht gleich, so heißt ein Satz zweifelhaft, auch problematisch. — Die Wahrscheinlichkeit (propabilitas) ist eine succesive Annäherung an die volle Gewißheit, und kann darum verschiedene Grade haben, je nach dem Maße, als die Gründe dafür zunehmen und die Gegengründe überwinden.

§. 275.

Die Analogie.

Der Beweis durch Analogie (argumentatio analogica, παράδειγμα) schließt mittelst Vergleichung der bekannten Aehnlichkeiten der Arten und Gattungen auf die Gleichheit der uns noch unbekannten Erscheinungen. Er beruht auf dem Satze: **Wenn Dinge derselben Art in mehreren uns bekannten Merkmalen und Eigenschaften übereinstimmen, so werden sie auch in den übrigen uns unbekannten Merkmalen und Eigenschaften übereinstimmen.**

Wenn z. B. dem Begriffe A die Merkmale a, b, c, d, e zukommen, und dem Begriffe B derselben Art die Merkmale a, b, c, so schließt man von dieser partiellen Gleichheit oder Aehnlichkeit auf ihre anderweitige Gleichheit, also daß B auch die Merkmale d und e zukommen werden. Z. B.: Die Erde ist der Wohnsitz manchfaltigen organischen Lebens; die Erde ist ein unsere Sonne umkreisender Planet mit Axendrehung, mit Atmosphäre, mit Wechsel der Jahreszeiten u. s. w.; der Mars ist ebenfalls ein unsere Sonne umkreisender Planet mit Axendrehung, Atmosphäre, Wechsel der Jahreszeiten u. s. w., also wird auch Mars ein Wohnsitz manchfaltigen organischen Lebens seyn.

Anm. Treffend wird die Analogie von den Alten als eine Proportion betrachtet, indem sie von der Vergleichung der Dinge ausgehend von dem Bekannten auf das Unbekannte schließt. So wird von der Beschaffenheit der Erde auf die des Mondes, von den Erscheinungen einer rotirenden weichen Masse auf die Abplattung der Erde unter den Polen geschlossen; die tellurische Schwere führte zum Verständniß der Bewegung der Himmelskörper, d. i. zum **Newton'schen Gravitationsgesetz**; die Physik führt die Erscheinungen des Lichts, des Schalls, der Wärme auf Wellenschwingungen zurück, um durch Anknüpfung an solche Aehnlichkeit ihre Theorien zu begründen u. s. w.

§. 276.

Die Induktion.

Der Beweis durch **Induktion** (argumentatio per inductionem, ἐπαγωγή) führt eine Reihe **erkannter** Einzelheiten an, und schließt daraus auf das Ganze. Er beruht demnach auf dem Satze: **Was von vielen oder von den meisten Dingen einer Art oder Gattung gilt, das gilt auch von der ganzen Art oder Gattung.**

Die Form des induktiven Beweises wäre also:

a, b, c . . . . sind C.
A befaßt a, b, c unter sich.
Also alle A sind C.

Oder in der strengen Form des dreigliedrigen Syllogismus:

M d. i. a, b, c . . sind P.
M d. i. a, b, c . . sind S (d. i. etliche).
Also: Alle S sind P.

Z. B.: Merkur, Venus, Erde, Mars, Jupiter, u. a. haben Axendrehung von Westen nach Osten;
Merkur, Venus, Erde u. s. w. sind Planeten;
Also: **Alle** Planeten haben Axendrehung von Westen nach Osten.

Anm. 1. Das angegebene Schema entspricht der Form nach der dritten syllogistischen Schlußfigur; seine Schwäche aber beruht in der im Schlußsatze **erstrebten Allgemeinheit**, was leicht zu dem Fehler der **falschen Verallgemeinerung** (fallacia fictae universalitatis) führen kann. Vergl. §. 284.

Anm. 2. **Analogie** und **Induktion** sind einander nahe verwandt, indem sie mit den **Einzelheiten** anheben, und dann von diesem aus zu einem **Allgemeinen** fortzuschreiten **streben**, ohne übrigens **für sich** — der unendlichen Fülle der Erscheinungen gegenüber — zu einem vollendeten Ganzen sich abschließen zu können.

Wie die Analogie den **Inhalt**, so berücksichtigt die Induction

den Umfang der Begriffe. Es war ein Analogieschluß, wenn Franklin aus Vergleichung der ähnlichen Eigenschaften und Erscheinungen des elektrischen Fluidums und des Blitzes auf eine Identität beider schloß, und hieraus weiter: also wird der Blitz, gleich der Elektrizität, durch hervorragende Metallspitzen angezogen und geleitet werden können, was zur Erfindung des Blitzableiters führte. — Es ist ein induktives Verfahren, wenn von dem Einzelnen einer Art oder Gattung auf das Ganze dieser Art oder Gattung geschlossen wird; so von den Täuschungen des Gesichts- und Gehörsinnes auf die der Sinnenwahrnehmung überhaupt.

§. 277.

Beide Beweisarten, auf Summirung von Einzelheiten beruhend, geben zwar der Natur der Sache nach nur Wahrscheinlichkeit, keine volle Gewißheit; aber sie nähern sich dieser in dem Grade, als sie vollständiger werden, d. i. je mehr bei der Analogie die Anzahl der erkannten ähnlichen Merkmale, und bei der Induktion die Anzahl der erkannten gleichartigen Dinge und Species zunimmt.

Anm. Beide sind für die Erfahrungswissenschaften sehr wichtige und fruchtbare Hilfsmittel der Erkenntniß, da wir durch die Erfahrung selbst täglich mehr zur Einsicht gelangen, daß der wesentliche Charakter der Gattungen und Arten unter eben so sehr gleichen als verschiedenen Erscheinungsformen sich wiederholt. Die Induktion sammelt der wissenschaftlichen Forschung das Material, die Analogie bildet ihr den Faden, an dem sie fortschreitet. Ihrer Anwendung verdankt zumal die neuere Naturwissenschaft (seit Baco und Newton) ihre großartigen Fortschritte, die Mehrzahl ihrer Entdeckungen und Erfindungen.

§. 278.

Regeln für die Beweisführung.

Aus dem Wesen und dem Zwecke des Beweises ergeben sich für seine Richtigkeit in Bezug auf Inhalt und Form folgende Regeln:

1) Es soll dem zu beweisenden Satz nicht ein anderer untergeschoben werden, was durch Verwechslung der in der Thesis enthaltenen Begriffe entstehen kann. Diese Abweichung des Erschlossenen von dem, was zu beweisen war, heißt überhaupt μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, oder ἑτεροζήτεσις, heterozesis. Geschieht der Fehler absichtlich, so ist er eine mutatio elenchi (Beweisänderung); erfolgt er aus Unkunde, so ist es die ignoratio elenchi (Verwechslung der eigentlichen Streitfrage).

Diesem Fehler wird durch eine genaue Bestimmung der in der Thesis enthaltenen Begriffe in Bezug auf Inhalt und Umfang begegnet. Wo dies nicht geschieht, kann leicht entweder zu viel oder zu wenig bewiesen werden, weil die Beweisgründe den Begriffen der Thesis nicht völlig adäquat sind.

a) Zu viel wird bewiesen, wenn die Prämissen von größerem Umfange sind, als sie seyn sollten, folglich aus den Beweisgründen außer der Thesis noch anderes, daher auch Falsches abgeleitet werden kann. Für letzteren Fall gilt dann die Regel: qui nimium probat, nihil probat.

b) Zu wenig wird bewiesen, wenn bei zu beschränktem Umfang der Prämissen aus diesen nur ein Theil der Thesis folgt. Der Beweis kann für diesen Theil richtig seyn, für das Ganze aber ist er ungültig.

Anm. Beispiele: ad a) Wenn die sittliche Verwerflichkeit des Selbstmordes aus dem — in seiner unbestimmten Allgemeinheit unrichtigen — Satze bewiesen wird: Was der Mensch sich nicht selbst gegeben, darf er sich auch nicht nehmen. Denn aus den Prämissen würde folgern: Also darf der Mensch sich nicht die Haare scheeren lassen; Ererbtes und Geschenktes nicht veräußern u. s. w.

ad b) Wenn die Unsterblichkeit der Seele aus ihrer einfachen Wesenheit oder Substantialität bewiesen wird. Denn aus dem so beschränkten Beweisgrunde folgt zwar die Fortdauer der

Seelensubstanz überhaupt, nicht aber (aus demselben Grunde) die mit Bewußtseyn verbundene.

§. 279.

2) Der Beweis muß von wahren Grundsätzen ausgehen oder auf solche sich zurückführen lassen. Der Fehler hiergegen heißt im Allgemeinen petitio principii, Erschleichung oder Erbettlung des Beweisgrundes, und entsteht, wenn etwas was selbst nicht bewiesen ist, als Beweisgrund vorausgesetzt wird.

Anm. Z. A.: Alle Planeten haben eine Axendrehung von Abend gegen Morgen, folglich auch der Neptun — ist eine petitio principii oder conclusio ex non concessis tanquam concessis.

§. 280.

8) Es darf kein Satz als Beweisgrund gebraucht werden, dessen Wahrheit nicht Grund, sondern selbst nur Folge des zu beweisenden Satzes ist. Der Fehler hiergegen heißt Hysteronproteron (ὕστερον πρότερον). Z. B.: Wenn aus der Imputabilität der menschlichen Handlungen die Freiheit bewiesen wird.

§. 281.

4) Es darf die Wahrheit des Beweisgrundes nicht wieder aus der Wahrheit der Conclusion, also wechselseitig Eines aus dem Andern (A aus B, und B aus A) bewiesen werden, Zirkelbeweis (circulus seu orbis in demonstrando), auch Diallele (δι᾽ ἀλλήλων) genannt. Dieser Fehler ist mit dem Hysteronproteron verwandt, aber doch von ihm verschieden. [1]) Ein Zirkelbeweis ist z. B.: Die Vögel finden ihre Heimath wieder, also haben sie Ortssinn; nur weil sie Ortssinn haben, so finden sie ihre Heimath wieder. Oder: Wenn aus dem Daseyn

Gottes die Wirklichkeit der Offenbarung, und aus der Offenbarung das Daseyn Gottes bewiesen werden will.

Anm. 1) Bei dem Hysteronproteron wird eine Behauptung aufgestellt, die im Schlußsatz ihren Grund hat; im Zirkel wird diese Behauptung in der Conclusion wieder erwiesen.

§. 282.

5) Es muß zwischen den einzelnen Beweisgründen, so wie zwischen diesen und der Thesis ein logischer Zusammenhang Statt finden. Es darf also in der Schlußreihe, woraus der Beweis besteht, keine Lücke, das ist, kein Sprung (saltus in demonstrando) seyn, was durch Auslassung nöthiger Mittelglieder geschieht, so daß der Zusammenhang sich nicht leicht ergänzen läßt.

Anm. Der sogenannte saltus legitimus bei Enthymemen ist hiermit nicht zu verwechseln. Ueberhaupt begründet der Sprung für sich im Fortgang des Beweises noch keinen wesentlichen Mangel, wenn der fehlende Mittelbegriff sich leicht finden läßt: nur wo die Ergänzung nicht nachgeholt werden kann, geht die Beweisführung auf ein Erschlichenes aus.

§. 283.

Paralogismen und Sophismen.

Beweise, bei deren Bildung in formaler Beziehung gegen die aufgestellten Gesetze und Regeln gefehlt worden ist, sind im Allgemeinen Fehlschlüsse (fallaciae). Diese heißen Paralogismen, wenn der Fehler unabsichtlich aus Mangel an richtiger Einsicht begangen wird; und Sophismen (Trugschlüsse), wenn dies in der Absicht, Andere zu täuschen, geschieht. Der Trugschluß sucht demnach einen unrichtigen Gedanken durch die logische Form des Schlusses zu verstecken, um eben hierdurch in Irrthum zu führen.

Die Trugschlüsse werden durch aufmerksame Anwendung der entwickelten logischen Gesetze und normativen Regeln theils auf die Gedanken, theils auf deren Darstellung, leicht als solche entdeckt.

Anm. Aristoteles hat in seiner Schrift von den sophistischen Ueberführungen (περὶ τῶν σοφιστικῶν ἐλέγχων) die Trugschlüsse mit Berücksichtigung der damals bekannten und gebräuchlichen sophistischen Spitzfindigkeiten mit ausführlicher Gründlichkeit behandelt.

§. 284.

Anhang. Verschiedene Formen von Sophismen.

Für den didaktischen Zweck mag es genügen, hier die gewöhnlicheren Formen von Sophismen namentlich anzuführen:

a) Sophisma amphiboliae seu fallacia ambiguitatis, wenn ein und derselbe Begriff, insbesondere der Mittelbegriff, in der Beweisführung in verschiedener Bedeutung vorkommt, so daß eigentlich eine mehr oder minder versteckte quarternio terminorum Statt findet. Dies kann auf verschiedene Weise geschehen. Man unterscheidet in dieser Hinsicht:

1) fallacia sensus compositi et divisi, wenn ein Begriff bald collectiv, bald distributiv genommen wird: z. B.: Wer fünf hat, der hat auch drei; die menschliche Hand hat fünf Finger, folglich hat die menschliche Hand acht Finger;

2) fallacia a dicto secundum quid ad dictum simpliciter, und umgekehrt a dicto simpliciter ad dictum secundum quid, wenn ein Begriff bald mit einer gewissen Einschränkung, bald ohne dieselbe, also allgemein genommen wird; Z. B.: Was in Berlin ist, ist nicht in Wien; in Berlin ist Tag, also —. Oder: Wer das Schwert gebraucht (nämlich unbefugt), soll

durch das Schwert umkommen; Cajus gebraucht das Schwert (nämlich als Krieger), also —;

3) fallacia figurae dictionis, ein bloses Spiel mit der Zweideutigkeit eines Wortes, oder mit der Stellung und Construktion der Wörter. Z. B.: Füchse haben vier Füße; Cajus ist ein Fuchs, also —.

b) Sophisma fictae universalitatis oder sophisma per accidens, wenn ein Urtheil als allgemein genommen wird, das nicht in dieser Allgemeinheit, sondern nur in seiner Besonderheit Gültigkeit hat. Dies Sophisma enthält eigentlich einen saltus in demonstrando. Z. B.: Was den Menschen zu übereilten Handlungen verleitet, ist ein Uebel; der Wein thut dies (nämlich per accidens im Uebermaß genossen), also —.

c) Sophisma falsi medii, auch fallacia non causae ut causae, wenn in der Beweisführung ein vermittelnder Begriff gebraucht wird, der nur eine scheinbare, keine wirkliche Vermittlung bewirkt. Fehlschlüsse dieser Art enthalten meist eine versteckte quarternio terminorum oder einen saltus indemonstrando. Hierher gehören unter andern:

1) sophisma cum hoc, vel post hoc, ergo propter hoc, wenn aus einer blos zufälligen Gleichzeitigkeit oder der regelmäßigen Aufeinanderfolge von Erscheinungen auf deren Causalnexus geschlossen wird.

2) sophisma pigrum seu ignava ratio (ἀργος λόγος) ist eine Begründung, die auf falscher Voraussetzung beruht. Beispiel bei Cicero de fato 12, in folgendem Dilemma: Si fatum tibi est, ex hoc morbo convalescere, sive medicum adhibueris sive non, — convalesces; item: si fa-

tum tibi est, ex hoc morbo non convalescere, sive tu medicum adhibueris sive non, — non convalesces. Et alterutrum fatum est: medicum ergo adhibere nihil attinet. Aehnlich ist: Wenn ich thätig seyn soll, um etwas zu erreichen, so muß dies entweder geschehen, oder es muß nicht geschehen. Muß es geschehen, so ist meine Thätigkeit überflüssig; muß es aber nicht geschehen, so hilft auch jene nichts;

3) sophisma polyzeteseos, seu fallacia quaestionis multiplicis, wenn man bei Verhältnißbegriffen (z. B. Kornhaufen, Kahlkopf, Geschwindigkeit, — Achilles und die Schildkröte — u. a.), deren Gränzbestimmung unbestimmbar erscheint, durch fortgesetztes Fragen eine absolute Unbestimmbarkeit derselben zu beweisen sucht. Z. B.: Es wird gefragt: Macht ein Korn einen Haufen? Nein. Aber zwei? Nein. Aber drei? Nein u. s. w. Es wird in solcher Weise mit Fragen fortgefahren, bis bei der zunehmenden Größe der Zahl eine bejahende Antwort erfolgt, woraus dann geschlossen wird: Also macht ein Korn den Haufen. — Das berühmte Sophisma Achilles (von Zeno dem Eleaten) beweist aus der unendlichen Theilbarkeit des Raums und der Zeit, daß der schnellfüßige Achilles die langsame Schildkröte nicht einholen könne, wenn beim gleichzeitigen Beginn ihrer Bewegung die letztere einigen Raum voraus habe; denn dann müßte Achilles immer erst zu dem Orte kommen, von dem die Schildkröte bereits ausging, und diese demnach immer einen, wenn auch noch so kleinen Vorsprung haben;

4) sophisma heterozeteseos, seu fallacia quaestionis duplicis, wenn eine Frage unter einer verschwiegenen Voraus-

setzung gestellt wird, wodurch über jene, sie mag bejaht oder verneint werden, schon zum Voraus entschieden ist; oder wenn aus einer doppelten, sich selbst aufhebenden Voraussetzung sich aufhebende Folgerungen gezogen werden.

Hierher gehörige, bei den Alten berühmt gewordene Trugschlüsse sind unter anderen:

a) der Lügner (ψευδόμενος): Wenn Jemand sagt, er lüge und er sagt damit die Wahrheit, so lügt er; seine Aussage ist also Wahrheit und Lüge zugleich (vergl. Cicero Arcad. pr. II, 30). Oder in anderer Form: Alle Kretenser sind Lügner; der dies sagt, ist selbst ein Kretenser, also lügt er; also sind nicht alle Kretenser Lügner; und: also hat der Kretenser die Wahrheit gesagt, also sind die Kretenser Lügner u. s. w.;

b) die Mutter und das Krokodil (κροκοδειλίτης), der Krokodilschluß, von Lucian in vitarum auctio theilweise erhalten. Eine Aegypterin sah, wie ihr am Nil spielendes Kind von einem Krokodil ergriffen wurde. Die Mutter bat das Thier, das Kind ihr wieder zu geben. Das Krokodil antwortete: Ich will dir es zurückgeben, wenn du erräthst, was ich thun werde. Die Mutter that nun den Ausspruch: Du wirst mir mein Kind nicht wieder geben. Beide argumentirten darauf in folgendem Dilemma gegen einander:

Das Krokodil.

Du magst wahr oder falsch gesprocken haben, so habe ich das Kind nicht zurückzugeben. Denn ist deine Rede

wahr, so erhältst du es nicht wieder nach deinem eigenen Ausspruch; ist sie aber falsch, so gebe ich es nicht zurück laut unserer Uebereinkunft.

Die Mutter.

Ich mag wahr oder falsch gesprochen haben, so mußt du mir mein Kind wieder geben. Denn ist meine Rede wahr, so mußt du es mir geben laut unserer Uebereinkunft; ist sie aber falsch, so ist das Gegentheil wahr: Du wirst mir mein Kind zurückgeben.

c) Protagoras und Evathlus (bei Aulus Gell. V, 10). Evathlus, ein reicher Jüngling, nahm Unterricht bei Protagoras, dem berühmtesten Sophisten seiner Zeit. Nach dem zwischen Lehrer und Schüler verabredeten Vertrag sollte der letztere die Hälfte des festgestellten Honorars gleich beim Eintritt, die andere aber erst dann bezahlen, wenn er seinen ersten Rechtsstreit vor Gericht gewonnen hätte. Nach vollendetem Unterricht zögerte Evathlus mit der Rechtspraxis und darum auch mit der Zahlung des restirenden Honorars. Endlich erhob Protagoras Klage vor Gericht, und begann hierbei zu Evathlus:

Thörichter Jüngling! Auf jeden Fall mußt du bezahlen, was ich fordere, es mag gegen oder für dich erkannt werden. Denn erfolgt ein Rechtsspruch gegen dich, so mußt du bezahlen gemäß richterlichen Erkenntnisses; wird aber zu deinen Gunsten erkannt, so mußt du bezahlen laut Vertrag, denn du hast den ersten Rechtsstreit gewonnen.

Dagegen wendete Evathlus das Dilemma um, und sprach: Weiser Lehrer! Auf jeden Fall brauche ich nicht

zu bezahlen, was du forderst, es mag gegen oder für mich erkannt werden. Denn sprechen die Richter für mich, so habe ich nichts zu bezahlen gemäß richterlichen Erkenntnisses; entscheiden sie aber gegen mich, so bezahle ich nichts laut Vertrag, denn ich habe meinen ersten Rechtsstreit verloren. — Die Richter, fügt die Erzählung hinzu, durch solchen gegenseitigen syllogismus cornutus in Verlegenheit gesetzt (judices, dubiosum hoc inexplicabileque esse, quod utrinque dicebatur, rati), hätten ihre Entscheidung auf unbestimmte Zeit vertagt.

Druck der J. B. Metzler'schen Buchdruckerei in Stuttgart.



Philosophische Propädeutik.

Ein Leitfaden

zu

Vorträgen an höhern Lehranstalten

und zum

Selbststudium.

Von

Dr. Jos. Beck.

II.

Encyclopädie der Philosophie.

Fünfte Auflage, in neuer Bearbeitung.

Stuttgart.

Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.

1877.

Encyclopädie

der

Theoretischen Philosophie.

Von

Dr. Jos. Beck,
Großherzoglich Badischem Geheimen Hofrath.

Fünfte Auflage, in neuer Bearbeitung.

Stuttgart.
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1877.



Vorwort zur ersten Auflage.

Der vorliegende zweite Theil meiner philosophischen Propädeutik, der die Encyclopädie der theoretischen Philosophie enthält, schließt sich zwar enge an meine Darstellung der empirischen Psychologie und Logik an, ist aber zugleich für sich selbstständig.

Die Schrift ist zunächst ebenfalls für den vorbereitenden philosophischen Unterricht bestimmt. Sie möchte daher für Solche, bei denen das Bedürfniß des Denkens erwacht ist und eine Befriedigung in rechter Weise fordert, wenn nicht geistige Zerrissenheit oder Gleichgültigkeit gegen alle höhere Wahrheit überhaupt die faule Frucht solcher Unterlassungssünde sein soll — ein anregender Leitfaden sein, um ihnen das Wesen und die Grundbedingungen des philosophischen und damit des wissenschaftlichen Denkens und Wissens überhaupt klar zu machen. Ist nur erst dieses gewonnen, dann wird jedes edlere Gemüth aus dem eigenen Innern heraus sich gedrungen fühlen, mit heiliger Begeisterung und mit der ganzen Kraft der Seele die weitere harmonisch fortschreitende Entwickelung des eigenen wissenschaftlichen, und damit eine würdevolle Gestaltung des geistigen Lebens überhaupt zu bewirken und zu pflegen. Nur durch eigene Anstrengung und treue Ausdauer vermag der Mensch zu einer befriedigenden Verständigung über die höchsten Interessen, die er als Vernunftwesen haben kann, zu gelangen; auch ist nur die unreife Frucht vom Baume der Erkenntniß bitter. „Zweifelsucht und Unzufriedenheit, dieses zweifache Siechthum des Geistes (in unsern Tagen), ist nur Folge des voreiligen (und halben) Genusses," sagt der große Naturforscher Humphry Davy mit vollstem Rechte.

Man hat in neuester Zeit wiederholt die Frage aufgeworfen, ob der philosophische Unterricht überhaupt noch in den Lehrkreis der Gelehrtenschulen zu ziehen sei, oder nicht zweckmäßiger der Hochschule ausschließlich überlassen werde. Die Frage ist bekanntlich verschieden, nicht selten aber aus ganz andern Gesichtspunkten und Interessen, als denen der Jugend und der Sache selbst, beantwortet worden.

Es ist hier der Ort nicht, in eine kritische Beleuchtung dieser höchst wichtigen staatspädagogischen Frage selbst einzugehen; aber den Gesichtspunkt, von dem bei ihrer Beantwortung zunächst auszugehen ist, glaube ich kurz andeuten zu dürfen und zu sollen.

Es ist die nächste Aufgabe der eigentlichen Gymnasien, die geistige Gemeinschaft der Gegenwart mit der Vergangenheit durch Pflege der klassischen Studien fortwährend zu vermitteln, so daß keine Kluft entstehe zwischen alter und neuer Zeit, sondern diese aus der reinen Quelle klassischer Bildung stets von Neuem sich belebe und verkläre. „Aber nach dieser Zeit," so schreibt Derjenige, auf den, als einen der größten Lehrer unseres Geschlechtes, in alten und neuen Tagen Alle mit gleicher Verehrung blicken, — „vom zwanzigsten Jahre an sollen die vorzüglichsten Jünglinge größere Ehre als die andern genießen und die Kenntnisse, die die Knaben während ihrer Ausbildung zerstreut empfingen, soll man ihnen zu einer Uebersicht der Verwandtschaft sowohl der Wissenschaften unter einander als auch mit der Natur des Seienden zusammenführen. Nur ein solches Lernen wird dauernd sein und zugleich ist es die größte Probe der Köpfe." — So weit Plato.

Wenn Plato vom zwanzigsten Jahre an das Studium der Philosophie als Grundbedingung aller ächten wissenschaftlichen Bildung in den Vordergrund treten läßt, so dürfte, angemessen der Entwickelung der modernen Zeit, um ein, selbst um zwei Jahre tiefer gegriffen werden. Wenn also die Gelehrtenschule ihre Zöglinge bis zum zwanzigsten Jahre und darüber festhält und unmittelbar zu den Fachstudien entläßt, ohne daß mit dem natürlichen Entwicklungsgang des Menschengeistes gleicher Schritt gehalten,

und seinen aus jenem erwachenden Bedürfnissen gebührende Rechnung geführt wird, so muß hieraus in dem Bildungsgang des Menschen nothwendig eine Lücke entstehen, die sich leider vielfach an ihm und an der Gesellschaft rächt.

Wenn der höhere Zweck alles Lernens ein idealer ist, d. i. nicht sowohl in dem Erwerb eines Materials des Wissens, als in der Förderung der höhern Einsicht und der darauf sich gründenden Selbstständigkeit des Geistes besteht, so müssen auch die realen Wissenschaften, die in neuerer Zeit so gebieterische Ansprüche bis auf eine Alleinherrschaft erheben, ihrerseits gerade den philosophischen Studien mehr Zeit und Einfluß gestatten, wenn einerseits sie selbst nicht ein bloßes positives Wissen ohne Wissenschaft werden wollen, anderseits aber durch die einseitige Bornirtheit ihrer Richtungen nicht der Sinn für das Ganze und für die idealen Zwecke des Menschendaseins überhaupt abgestumpft und erstickt werden soll. — Eine civilisirte Barbarei wäre die täuschende Sodomsfrucht, die an solchem Erkenntnißbaume allein zur Reife kommen könnte. Davor wird die Menschheit ihr besserer Genius, unser Volk insbesondere aber sein tiefer Sinn für ernste Wissenschaftlichkeit, — das beste Erbtheil, das die Vorsehung ihm verliehen, — bewahren. Wenn in diesem edlen Zuge seiner Nationalität das deutsche Volk eine unerschütterliche Stütze seines nationalen und sittlich-religiösen Lebens hat, aus welcher sich dieses immer von Neuem belebt und befruchtet, und, in welche Gegensätze es auch auseinander gegangen, dereinst allseitig geläutert sich wieder versöhnen wird: so gibt es in der That für dasselbe keinen gefährlicheren Feind, als Jene, welche, sei es aus Unverstand oder Verkehrtheit jenes Fundament selbst untergraben, d. i. der Unwissenschaftlichkeit das Wort reden.

Der philosophische Standpunkt, auf dem die vorliegende Schrift steht, ist der eines Ideal-Realismus, so wie dieser in neuerer Zeit durch A. Trendelenburg und andere vollendete Meister der Wissenschaft im Ganzen und Großen seine feste Begründung erhal-

ten hat. Gerade dieser Standpunkt ist es aber, der seinen Prinzipien gemäß andere Bestrebungen und Richtungen nach ihrem innern Werthe und nach ihrer relativen Bedeutung erkennt und gerne anerkennt.

Doch kein Wissen, welchen Standpunkt es auch einnehme, vermag die Leben gebende Fülle der Liebe zu ersetzen, die, bei aller Entschiedenheit, den Menschen allein vor Einseitigkeit und parteiwüthigem Wesen zu bewahren vermag.

Carlsruhe, October 1844.

Der Verfasser.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Der Verfasser hatte nicht erwarten dürfen, daß dieß Buch — der Natur der Sache nach nur für einen engern Lehr- und Leserkreis willkommen—in wenigen Jahren eine neue Auflage erfordern würde. Daß das Bedürfniß hiezu dennoch eingetreten, erfreut mich der Sache wegen, für welche die Arbeit nicht fruchtlos gewesen.

Uebrigens habe ich mich bei dieser neuen Ausgabe auf die nothwendigsten Nachbesserungen beschränkt, schon deßhalb, damit beide Auflagen, was bei Lehrbüchern, zumal philosophischen, immer wünschenswerth erscheint, ohne Störung neben einander gebraucht werden können. Gerne hätte ich zu den einzelnen §§. noch mehr erläuternde Zusätze hinzugefügt, wenn der Umfang des Schriftchens dadurch nicht zu sehr erweitert worden wäre. Ueberdieß werden gleichsam als erläuterndes Handbuch Trendelenburg's: „Logische Untersuchungen" — weitaus die wichtigste und bedeutsamste Erscheinung auf dem Gebiete der Philosophie in neuerer Zeit, — die allgemein gelesenen Werke A. v. Humboldt's und Schriften wie „der Geist in der Natur" von H. C. Oersted u. a. dem kundigen Lehrer das Mangelnde ersetzen, um das Eindringen

in das Verständniß der analytischen Theile oder der Erkenntnißlehre, als der Grundlage alles wissenschaftlichen Studiums, zu erleichtern und recht fruchtbar zu machen.

Möge auch diese Auflage eine freundliche Aufnahme finden!

Carlsruhe, September 1850.

Der Verfasser.

Vorwort zur dritten und vierten Auflage.

Die Anzeichen, daß die philosophische Forschung in Deutschland sich wieder mehr belebt, und daß das Interesse an der Philosophie überhaupt wieder allgemeiner erwacht, mehren sich in erfreulicher Weise.

Es läßt sich nicht verkennen, daß die exclusive Richtung, welche die philosophische Forschung nach Kant längere Zeit in Deutschland genommen, die Hauptschuld trägt, die Philosophie gegenüber den realen Wissenschaften bei Vielen in Mißkredit zu bringen. Dieß mußte anders werden, sobald die deutsche Philosophie aus der nebelhaften Region des dialectischen Prozesses, der von sich aus den Begriff der Dinge und in ihm alle Wahrheit schaffen will, sich zurückzog, und anderseits den Phantasiegebilden einer vorgegebenen speculativen Intuition entsagte, um wieder auf dem Boden der Thatsachen sich aufzuerbauen.

Eines solchen philosophischen Forschens kann kein Wissen, das auf das Merkmal der Wissenschaftlichkeit Anspruch machen will, entbehren, noch seinen hohen Werth verkennen. Denn die Philosophie allein vermag einerseits allem menschlichen Wissen seine letzte Begründung zu verschaffen, anderseits den Geist zur innern Freiheit und Selbstmacht zu erheben, indem sie die Resultate alles einzelnen Wissens, das für sich Stückwerk bleibt, zu einem relativ befriedigenden Ganzen vereint.

Solche Gesichtspunkte haben die neue Ueberarbeitung bei der dritten und vierten Auflage geleitet. Möge es ihr gelungen sein, angehende Freunde der Philosophie zu weiterem Forschen anzuregen und zu orientiren.

Heidelberg, 1. December 1865 und 1. Juni 1869.

Der Verfasser.

Vorwort zur fünften Auflage.

Die durchgehende Ueberarbeitung dieser neuen Auflage des zweiten Theils meines Lehrbuchs der Philosophie — der erste Theil ist bereits in zehnter Auflage erschienen — hat keine wesentliche Umgestaltung weder in den Grundansichten noch in der Darstellung herbeigeführt. Insoweit ist das Buch im Ganzen sich gleichgeblieben.

Im Einzelnen dagegen sind zahlreiche Aenderungen und fast durchgehends Nachbesserungen hauptsächlich im Interesse der Klarheit und Bestimmtheit eingetreten.

Auch einzelne neue Zusätze sind hinzugekommen. So wurde der Darwin'schen Descendenzlehre ein besonderer Abschnitt gewidmet. Der Mißbrauch, der damit in unsern Tagen in beirrender Begriffsverwirrung, zumal in Deutschland, getrieben wird, durfte nicht unbeachtet bleiben. Auch die pessimistische Lehre, aus der die materialistische Richtung der Zeit und deren schlimmste Frucht, ein alle idealen Interessen verläugnender Indifferentismus, hauptsächlich ihre Nahrung ziehen, mußte gelegentlich berücksichtigt werden.

Möge denn das Büchlein in solch erweiterter Gestalt gleiches Wohlwollen finden, wie früher!

Stuttgart, 1. November 1876.

Dr. **Beck.**

Inhalts-Anzeige.

Einleitung.

Dritte Abtheilung.

Die Lehre von der Seele, der Welt und Gott. (Realphilosophie.)

A. Die Lehre vom subjectiven Geiste. (Rationale Psychologie.)

Einleitung.

Ueber verschiedene Darstellung der Wissenschaft.

§. 1.

Die Wissenschaft ist der Inbegriff gleichartiger Erkenntnisse, die zu einem organisch geordneten Ganzen verbunden sind, so daß die Theile sich wie Glieder verhalten, die aus Prinzipien und Grundbegriffen sich entwickeln und in einem innern Zusammenhang mit einander stehen.

Ein wissenschaftliches System in diesem Sinne kann dargestellt werden entweder in ausführlicher und erschöpfender Behandlung nach Inhalt und Umfang, oder in gedrängter übersichtlicher Entwickelung der wesentlichen Momente der Wissenschaft nach deren innerem Zusammenhang.

Jenes geschieht im Lehrgebäude, dieses in der Encyclopädie der Wissenschaft. Das Lehrgebäude ist der vollständige Aufbau der Wissenschaft nach allen ihren Einzelheiten, die Encyclopädie der allgemeine Umriß ihres Gliederbaues.

Anm. Beiderlei Darstellungen haben die Idee der Wissenschaft, als der Erforschung der Wahrheit aus ihren tiefsten Gründen, zu ihrem Mittelpunkte. Jene Idee ist ihre gestaltende Seele, die sich in einem gegliederten Ganzen entwickelt, und in den einzelnen Ergebnissen zur Erscheinung kommt.

Hiedurch unterscheidet sich die Encyclopädie als eine wissenschaftliche Darstellung von jeder andern sogenannten Encyclo-

pädie. Unter dieser wird nämlich auch ein Aggregat, d. i. eine nach äußern Gesichtspunkten gefertigte Zusammenstellung eines gewissen Kreises von Kenntnissen, z. B. aus dem Gebiete der Medicin, Theologie u. s. w., oder alles Wissenswürdigen überhaupt verstanden. In diesem Sinne entspricht das Wort mehr seiner ursprünglichen Bedeutung bei Griechen und Römern, welche den Ausdruck *ἐγκύκλιος παιδεία*, *ἐγκύκλια μαθήματα* gebrauchten zur Bezeichnung der sogenannten *artes liberales*, jenes Inbegriffes von Kenntnissen und allgemeiner Bildung, die jeder Freie besitzen mußte, wenn er als homo liberalis gelten und geachtet werden wollte.

§. 2.

Zur Entwickelung der wesentlichen Momente der Wissenschaft gehören:

a) die Bestimmung ihrer Aufgabe nach Inhalt und Umfang, was durch Entwickelung ihres Begriffes erreicht wird;

b) die Bestimmung der Art und Weise, wie jene Aufgabe gelöst werden kann, also die Methode, in der die Wissenschaft construirt werden muß;

c) diese Lösung selbst, d. i. die Construction der Wissenschaft nach ihren Haupttheilen.

§. 3.

Die Encyclopädie der philosophischen Wissenschaft hat demnach den Begriff der Philosophie zu entwickeln, daraus ihre Gliederung oder die einzelnen philosophischen Wissenschaften abzuleiten, die Methode ihrer Construction zu erörtern, und sodann die einzelnen philosophischen Wissenschaften in ihren Grundbegriffen selbst darzustellen.

Sie ist also ein systematischer Grundriß der Philosophie als eines geschlossenen Ganzen ohne ausführliche Behandlung ihrer Besonderung.

Erste Abtheilung.

Aufgabe, Methode und Gliederung der philosophischen Wissenschaft.

Erstes Kapitel.

Aufgabe der Philosophie.

I. Anfang der Philosophie.

§. 4.

Der vollkommene Begriff einer Wissenschaft ist ihr Wesen selbst. Einsicht in dieses kann nicht Anfang, sondern nur Resultat ihrer Entwickelung im denkenden Geiste selbst sein.

Was eigentlich Philosophie sei, kann demnach nicht vor noch außer ihr erkannt, sondern nur durch ihre Selbsterzeugung im Geiste, also durch das wirkliche Philosophiren, klar werden.

Anm. Statuere, qui sit sapiens, vel maxime videtur esse sapientis. Cicer. Acad. Quaest. 1, 3.

§. 5.

Wiewohl aber ein der Philosophie adäquater Begriff nur die Frucht ist, die durch das Philosophiren zur Reife gelangt, so schließt dieß doch die Frage nach einem Vorbegriffe von ihr

nicht aus, also nach einer vorläufigen Verständigung über das, was man eigentlich wolle mit und in der Philosophie? Welches ihr Anfang und Gegenstand im Allgemeinen sei?

Diese Frage und ihre Beantwortung bilden die nothwendige Voraussetzung der Philosophie. Denn um eine Wissenschaft überhaupt nur betreiben zu können, muß man wenigstens eine allgemeine Vorstellung von ihr haben, d. i. von vorne herein wissen, welches der Weg zu ihr sei, also wie sie wird, und welches Ziel sie verfolge, oder was sie will, und wie sie sich von Anderem unterscheidet, d. i. in welcher eigenthümlichen Form des Bewußtseins sie ihren Inhalt auffasse.

§. 6.

Wollen wir uns das, was dunkel ist, klar machen und in sein Verständniß eindringen, so geschieht dieß am sichersten durch diejenige Weise der Betrachtung, welche die genetische oder entwickelnde heißt. Denn diese verfolgt den Gang, den die Sache selbst in ihrem Werden und Wachsen genommen; sie geht also zu den Elementen der Sache selbst zurück, und beobachtet, wie diese sich aus jenen entwickelt, und zu einer immer bestimmtern Gestaltung fortschreitet.

Da nun die Philosophie thatsächlich ein Erzeugniß des menschlichen Geistes ist, so müssen wir auf eben diesen Geist zurückgehen und nachweisen:

a) wie das Philosophiren in dem natürlichen Bedürfniß des Geistes begründet ist;

b) wie demnach die Philosophie nach Inhalt und Form aus der ursprünglichen gesetzmäßigen Thätigkeit des Geistes hervorgeht.

§. 7.

Der Anfang der Philosophie stammt nach Plato [1]) aus der Verwunderung über die unbegriffenen Erscheinungen in der Welt, und sie erstarkt, wie wir hinzusetzen dürfen, an dem Zweifel, ob und wie die Räthsel zu lösen seien.

Diese beiden regen den Menschen, sobald er in seiner Entwickelung so weit fortgeschritten ist, zum Denken an, d. i. er ist nicht mehr befriedigt, irgend eine zufällige, von Außen erhaltene Vorstellung von den Dingen zu haben, sondern er sucht diesen auf den Grund zu kommen, um sie zu begreifen, d. i. sie nach ihren hervorbringenden Gründen zu erkennen, was, und woher und wozu sie seien? in welcher Beziehung das Eine zum Andern, und Alle zu einander und zu einem Höchsten als ihrer Einheit ständen?

1) Anm. *Plat.* Theaet. p. 155 ed. H. Stephan.

§. 8.

Wohl erhält der Mensch auf die mannigfachen Fragen, zu der ihn die staunende Verwunderung veranlaßt, sei es aus dem eigenen Innern oder von Außen durch Theilnahme an der gesammten Ueberlieferung der Vorzeit — dem Gedächtnisse der Menschheit, unter dessen Einfluß er steht — eine Antwort, die, wenn nur rechter Art, für Viele zu ihrer menschlichen Entwickelung genügen mag. Denn ohne alle einigermaßen befriedigende Antwort auf Fragen, die sich auf die höchsten Interessen des Menschen beziehen, vermag dieser geistig so wenig zu bestehen, als dem Leibe nach ohne das nährende Brod.

Anm. Es wird nie einen Staat von Philosophen geben. Wohl aber sind Staat und Kirche, diese größten Schöpfungen des vernünftigen Menschengeistes, diejenigen Institutionen, welche die Ueberlieferung der Menschheit vertreten, und die demnach be-

rufen sind, ihrerseits die große Aufgabe der Philosophie für Viele zu vermitteln.

§. 9.

Mit der Verwunderung erwacht übrigens der Zweifel, der die Seele mit sich selbst und ihrem bisherigen Vorstellen und Meinen entzweiet, weil eine blos von Außen überkommene Lösung ihrer Fragen nicht mehr befriedigt.

Als ein Zustand der Entzweiung ist der Zweifel von den Gefühlen des Unfriedens und der Angst begleitet, was nothwendig zu Einem von zweien, zur Gedankenlosigkeit (dem blinden Glauben und dem noch blindern Unglauben), oder zur Verzweiflung führen muß, wenn dem natürlichen Bedürfnisse des menschlichen Geistes nicht durch die ernste Arbeit des Selbstdenkens Genüge geleistet wird.

§. 10.

Der Zweifel ist demnach nicht um seinetwillen da, sondern um eines Andern und Höhern willen. Er ist ein Stachel in der Seele, durch selbstthätiges Nachdenken und Forschen aus der Entzweiung zur Einstimmung, aus dem Unfrieden zum Frieden, aus der geistigen Unselbstständigkeit zur innern Selbstständigkeit sich zu erheben.

§. 11.

Die Philosophie kann demnach vorerst im Allgemeinen bestimmt werden als denkende Betrachtung der Dinge, um rücksichtlich ihrer die Wahrheit zu finden.

Denn diese besteht in dem Wissen von der Uebereinstimmung unseres Denkens mit den Dingen in Bezug auf das was sie sind, und woher und wozu? Die erkannte Wahrheit hebt demnach die Entzweiung des Geistes, und damit den Zweifel auf.

§. 12.

Der Haupt- und Mittelpunkt alles Philosophirens ist demnach die Frage: Wie gelangen wir zur Wahrheit?

Denn die Wahrheit als das Wissen von der vollen Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit den Dingen löset die Fesseln, in denen stummes Staunen und entzweiender Zweifel den Geist befangen halten, und erhebt ihn zur befriedigenden Klarheit und innern Selbstständigkeit und Freiheit des Lebens.

§. 13.

Fassen wir das Bisherige zusammen, so können wir sagen: der historische Anfang der Philosophie ist überall staunende Verwunderung, an der sie sich erzeugt, und zweifelnde Skepsis, an der sie erstarkt und sich läutert.

Diese selbst sind indeß nicht Elemente, sondern erzeugte Zustände des Geistes, unmittelbar hervorgehend aus seiner eigenthümlichen Natur, in sofern er ein denkendes und freies Wesen ist.

Das, wodurch der Mensch vom Thiere spezifisch sich unterscheidet, offenbart er eben durch das, was Philosophiren heißt; denn der Mensch ist ein denkendes Wesen, sofern er wirklich denkt, und besitzt Vernunft und Freiheit, in soweit er diese, die in der Seele nicht als Zustände, sondern nur als Fähigkeiten zur Entfaltung angelegt sind, in sich verwirklicht.

§. 14.

Man spricht deßhalb von einem angeborenen philosophischen Trieb mit demselben Recht, mit welchem man in Bezug auf die sinnliche Seite der Menschennatur von einem Nahrungstrieb redet.

§. 15.

Das äußerste Moment oder der letzte Ausgangspunkt der Philosophie ist demnach der Trieb zu philosophiren; das aber was dieser sucht, ist die Wahrheit, durch welche der Geist sein Leben nährt und vervollkommnet, also vermöge der ihm eigenen Thätigkeit sich selbst verwirklicht.

II. Gegenstand der Philosophie.

§. 16.

Welches sind aber die Gegenstände, in Bezug auf welche der philosophische Trieb die Wahrheit sucht?

Das woran der philosophische Trieb erwacht, ist auch Gegenstand, worauf er geht. Gegenstand der philosophischen Betrachtung ist demnach das All der Dinge, in sofern es in Beziehung kommt zu dem denkenden Geist und in wie weit eine Richtung von diesem auf jenes geht.

In dieser gegenseitigen Beziehung und Anziehung des denkenden Geistes und des Gegenstandes seines Denkens, wobei als Grund dieser Wechselwirkung irgend eine Verwandtschaft beider vorauszusetzen ist, erschöpft sich der ganze Inhalt der Philosophie.

§. 17.

Der denkende Geist hat nun aber zum Inhalte seines Bewußtseins: entweder das eigene Selbst, Selbstbewußtsein (menschlicher Geist); oder die Dinge außer ihm, Weltbewußtsein (Welt oder Natur); oder den höchsten Grund beider, Gottesbewußtsein (Gott).

In Beziehung auf diesen dreifachen Inhalt des Bewußtseins verlangt der philosophische Trieb befriedigende Verständigung, und wirft Fragen auf:

I. Was ist das denkende Selbst? Was ist sein Wesen, was sind seine Grundgesetze und Grundrichtungen? Was ist sein Verhältniß zu allem andern Sein? Was ist seine Aufgabe und was sein Ziel? Wie löset es jene und wie gelangt es zu diesem?

II. Wie und in wie weit kommt das denkende Selbst zu einem Wissen der Dinge außer ihm, deren Fülle es die Welt nennt? Was ist die Welt, was sind ihre Grundgesetze, was ihre Grundbestimmungen? Woher und wozu das Sein und Werden der Dinge?

III. Wie kommt das denkende Selbst zum Bewußtsein Gottes, als der Urquelle alles Seins und dem Urbilde alles Sein-Sollens? Was ist Gott, wie und in wie weit erkennbar? In welchem Verhältnisse steht Er zum Ganzen? In welchem zum Einzelnen?

§. 18.

Die aufgeworfenen Fragen, zu denen der Mensch durch den Grundzug seiner Natur genöthigt wird, und deren Zahl mit der wachsenden Einsicht in die unendliche Fülle ihres Inhaltes steigt, enthalten eben so viele *Probleme*, deren Lösung der philosophische Trieb fordert.

Von diesem Stachel seiner eigenen Natur getrieben, beginnt der Menschengeist kühn und vertrauend das Werk der Kultur, und betritt die Bahn der ihm eigenthümlichen Entwickelung.

Als Werkzeug hiezu dient ihm sein allein ursprünglicher Besitz, das herrlichste Erbtheil, das er vom Himmel empfangen, das *Denken*. Mit diesem heiligen Feuer ist der Mensch in Stand gesetzt, sich von den Dingen gleichsam zu emancipiren, und diese seinen eigenen Zwecken, denen der *Humanität*, dienstbar zu machen, indem er die *Wissenschaft* schafft, welche — nach *Baco* — die Macht des Menschengeistes über die Natur ist.

III. Die Philosophie als Wissenschaft.

§. 19.

Das Denken ist ein zweifaches, eine *auffassende* und eine *erweiternde* Thätigkeit des selbstbewußten Geistes. Durch jene nimmt dieser die Dinge in sich auf, wie sie sich ihm *unmittelbar* in äußerer oder innerer Wahrnehmung geben; durch diese dringt er *mittelst* allgemeiner normativer Gesetze, denen er unterworfen ist, in die Erscheinungen oder Dinge ein, um sie nach ihren *hervorbringenden Gründen*, und damit in ihrer *Nothwendigkeit*, zu *begreifen*.

Jenes ist das *wahrnehmende* oder *empirische* Erkennen und gibt die *unmittelbare Erkenntniß*, auch blos *Kenntniß* genannt; dieses erzeugt das *begreifende* oder *speculative* (rationale) Erkennen, und damit die *mittelbare Erkenntniß* (auch *Erkenntniß* im engern Sinn genannt).

§. 20.

Beide Arten des Denkens sind vom philosophischen Trieb aufgegeben; aber nur in letzterem findet er volle Befriedigung. Denn eben an dem Räthsel der *Erscheinung* des Dinges erwacht der Trieb und verlangt die Lösung desselben durch Forschen nach dem *innern Grund* und dem *endlichen Ziel* der Erscheinung.

Dieses *begreifende* Denken ist darum das vorzugsweise *philosophische*, ohne welches demnach keinerlei befriedigende Erkenntniß, selbst bezüglich der geringfügigsten Dinge, zu Stande kommt.

§. 21.

Wie das Denken, so hat auch die *Wissenschaft*, als sein Erzeugniß, eine zweifache Seite, eine *empirische* oder *erfahrungsmäßige*, und eine *rationale* oder *speculative*.

§. 22.

Da die Erscheinungen oder erfahrungsmäßigen Dinge in der Welt so äußerst mannigfach sind, so zerfällt die Wissenschaft nach ihrer empirischen Seite, also die Erfahrungswissenschaft, in viele einzelne Wissenschaften, je nach den verschiedenen Arten der erscheinenden Dinge.

Die Wissenschaft nach ihrer rationalen Seite oder die Philosophie, die mit den empirischen Wissenschaften in demselben Grunde wurzelt, durchleuchtet einerseits als belebende Seele alle Wissenschaften, andererseits vereinigt sie die Resultate dieser, die zerstreut und für sich nur Stückwerk und Fragmente sind, zu Einem harmonischen Ganzen der Erkenntniß, dem lebendigen Gegenbilde der Einheit des Geistes und der Welt.

§. 23.

Die Philosophie kann nun näher bestimmt werden als die Wissenschaft des rationalen Erkennens von der Wahrheit der Thatsachen des menschlichen Bewußtseins, oder als die Wissenschaft von dem Wesen, den letzten Gründen und höchsten Zwecken der Dinge.

Ihr Gegenstand ist das menschliche Leben, die Welt, Gott, und zwar in Hinsicht auf die Art und Weise ihres besondern Seins, wie ihres Zusammenseins, also ihres gegenseitigen Verhältnisses und ihrer Beziehung zu einander.

Das Ziel des Phisosophirens ist die Wahrheit, durch die der Geist, nach Plato's Ausdruck, aus einem dunkeln, verfinsterten Tage in einen hellen übergeht, wo er das, was eigentlich und wahrhaft ist, erkennt.

Anm. De republ. VII. p. 163. ed. Bip. (VII. p. 532. b. ed. H. St.)

IV. Die Philosophie als Weisheitspflege.

§. 24.

Die Erkenntniß der Wahrheit verschafft dem Geiste den Dingen gegenüber einen gewissen Grad von Selbstständigkeit und Freiheit. Aber nicht allseitige Selbstständigkeit und volle Freiheit, wonach die tiefste Sehnsucht des Geistes geht.

Denn das Wissen erschöpft das Leben des Geistes nicht, ist vielmehr nur eine Seite desselben, und dem höheren Selbstzweck des Geistes unterthan.

Dieser fordert allseitige Entfaltung der Natur des Geistes, also Selbstständigkeit im Wissen sowohl als im Wollen und Handeln. Die Philosophie stellt demnach dem Menschen nicht bloß eine theoretische, sondern zugleich und zwar im ganz eigentlichen Sinne eine praktische Aufgabe.

§. 25.

Wie das Gefühl der Abhängigkeit und Mangelhaftigkeit zunächst den Wissenstrieb zum Forschen nach Wahrheit anregt, so wecken einerseits der Zwiespalt, der das Gemüth entzweiet, wenn die Forderung der sinnlichen Seite unserer Natur der Stimme des Gewissens widerstreiten, anderseits das Gefühl der Schuld, wo diesem nicht gefolgt wird, die Sehnsucht nach Befreiung vom Zwange der Sinnlichkeit und ein Ringen nach vollkommener Einigung und Harmonie des Geistes mit sich selbst.

§. 26.

Die Philosophie, welche in dem Grundzuge des Geistes nach Selbstständigkeit oder Freiheit ihre Wurzel, und in der Vermittlung jenes Zieles ihre Aufgabe hat, ist darum nicht blos ein Streben nach Erkenntniß der Wahrheit, sondern zugleich eine

Selbsterziehung der Seele, ein Leben und Wirken in und für die Wahrheit.

§. 27.

Die Philosophie ist demnach, was ihr Name sagt, begeisterte Liebe zur Weisheit, als der Uebereinstimmung des Denkens, Wollens und Handelns mit der Wahrheit.

So erhebt sich die Seele in ihr eigentliches Element, zu freier Geistigkeit und zu voller Selbstmacht im Kreise ihres Wissens und Wirkens, und zwar in dem Grade, in welchem sie die Weisheit in sich verwirklicht.

§. 28.

Die Philosophie ist also ihrem innern Wesen und ihrem höchsten Ziele nach eben so sehr etwas Theoretisches, denkende Betrachtung der Dinge, als Practisches im eigentlichen Sinne des Wortes, Weisheitspflege der Seele.

§. 29.

Wird diese wesentliche Einheit ihrer beiden Momente verkannt, und etwa ausschließlich nur die erste Richtung verfolgt, während das Leben der Unwahrheit und dem Scheine dient, so ist die Frucht solchen Beginnens in alten und neuen Tagen nicht der Besitz der Himmelstochter, der Weisheit gewesen, wohl aber ein täuschender Schwindel ihres Schein- und Trugbildes, der Sophistik und Sophisterei.

Anm. Ueber Werth und Wichtigkeit der Philosophie vergl. das zu §. 33 Bemerkte. Die Weisheit überhaupt besteht nicht im Wissen, sondern ist ein Leben des Menschen in der Weisheit. „Die Philosophie ist der ewige Kampf des Menschengeistes gegen die Unwissenheit, das Unrecht, den Irrthum, gegen die Unfreiheit und das Uebel, mit andern Worten: die dauernde Anstrengung des menschlichen Geistes, um durch eine seiner Natur entspre-

chende Entwickelung zu einem bessern Zustande zu gelangen; sie ist die freiwillige Mitwirkung des Menschengeistes an dem Werke, wodurch Gott unser Geschlecht zur künftigen Erfüllung seiner Bestimmung vorbereitet. Es gibt daher in dieser Beziehung eine allgemeine philosophische Pflicht, wie es für Alle eine religiöse gibt.

V. Verschiedene Benennungen und Begriffsbestimmungen der Philosophie.

§. 30.

Die angegebene zweifache Bedeutung des Wortes Philosophie ist auch die historisch begründete.

Nach dem Zeugnisse des Alterthums hießen Solche, die sich in dem, was wir als Aufgabe der Philosophie bezeichneten, hervorthaten: *σοφόι* Weise, und ihr Thun und Treiben *σοφία*, Weisheit.

Alle nämlich, die durch Erforschung der Wahrheit, durch Pflege edler Gesinnungen in sich und Andern an dem großen Werke der Veredlung und Fortbildung des Menschenlebens arbeiteten, erhielten den ehrenvollen Namen Wissende, d. i. Weise, als solche, die über den Werth und die Bedeutung des menschlichen Lebens zur rechten Besinnung gekommen, und darum auch Allem das rechte Maß und das rechte Ziel zu geben wüßten.

Anm. Daher werden die Väter der hellenischen Literatur, Homer, und Herodot, von Plato (Lys. p. 233 ed. Bip. p. 214 ed. H. St.) *σοφοι* genannt. Verdiente Gesetzgeber und Erfinder, ausgezeichnete Staatsmänner, Künstler (Phidias und Polyklet) und Andere erhielten diesen Beinamen.

§. 31.

Nach dem Zeugniß des Diogenes von Laerte und des Cicero soll zuerst Pythagoras an die Stelle der Namen *σοφὸς* und *σοφία* die Ausdrücke *φιλόσοφος*, d. i. Einer der die Weisheit

liebt, also sucht und übt, und φιλοσόφια, Weisheitsliebe, gesetzt haben, aus Bescheidenheit, denn Gott allein sei weise; der Mensch könne nur ein Liebhaber, ein Freund der Weisheit sein, für ihn ein unendliches Ziel, dem er durch fortwährendes Streben stets näher komme, ohne es je völlig zu erreichen.

Anm. *Diogenes Laert.* de vitis, dogm. clar. philos. prooem. 12, VIII, 1, 6., *Cicer.* Tusc. V, 3; darnach sagt *Quinctilian.* Institut. XII. p. 338 ed. Bip. Nam et Pythagoras non sapientem se, ut qui ante eum fuerunt, sed *Studiosum sapientiae* vocari voluit. Vgl. *August.* de civitate Dei VIII, 2.

§. 32.

Jene Benennungen für die höchste aller Wissenschaften und die wichtigste aller Aufgaben des menschlichen Lebens wurden dann allgemein, seit auch Socrates, der die Weisheitspflege zur ethischen Basis aller Wahrheitsforschung machte, und deßwegen auch vom delphischen Orakel für den „Weisesten der Menschen" erklärt worden war, sie gebrauchte.

Das Wort φιλοσόφος bildete nun den Gegensatz von σοφιστὴς, früher gleichbedeutend mit σοφὸς. Damit wurden jene bezeichnet, welche Wissen und Leben spalteten, und meinten, die einseitige Pflege des ersten reiche für die menschliche Entwickelung aus.

Die Folge dieser Spaltung war, daß die Sophisten, wiewohl sich manche um die Wissenschaft verdient machten, das Leben durch Scheinweisheit vergifteten und es untergruben statt aufzubauen, indem sie sich und Andere bethörten, als verständen sie die Kunst, jeder Sache, wie Aristophanes von ihnen sagt, eine beliebige Wendung zu geben, aus Recht Unrecht, und aus Unrecht Recht zu machen.

§. 33.

Im Mittelalter erhielt die Philosophie die Benennung *sapientia saecularis s. mundana*, als der Inbegriff des rein

menschlichen Wissens im Gegensatze der *sapientia coelestis* s. scientia-divina, dem aus der göttlichen Offenbarung stammenden Wissen.

Eine Uebersetzung jenes Ausdruckes ist das Wort Weltweisheit, das schon in seiner Synthesis unpassend weder den Gegenstand der Philosophie, noch den subjectiven Zustand des Philosophirenden sinnig bezeichnet.

Entsprechender der Würde und Stellung der Philosophie zu allem übrigen Wissen ist die von Fichte gebrauchte Benennung „Wissenschaftslehre“, wiewohl hiermit die Philosophie nur als die Wissenschaft der Weisheit, nicht aber zugleich als Weisheitspflege bezeichnet ist. Die griechische Benennung, als die zweifache Aufgabe des Philosophirens umfassend, ist auch in dieser Hinsicht als die zutreffendere vorzuziehen.

Anm. Der Ausdruck Weltweisheit wird hie und da in einem besondern Sinn zur Verdächtigung der Philosophie, als sei sie eine Weisheit im Geiste der Kinder dieser Welt, also vom Argen her, gebraucht. Diese Bezeichnung mag von der Scheinphilosophie, der Sophistik, gelten, nicht aber von der Philosophie, die das ganze Alterthum die Augusta scientiarum et disciplinarum regina omniumque artium mater, verehrte und als ein Gut, quo nullum optabilius, nullum praestantius neque datum est mortalium generi deorum concessu atque munere, neque dabitur; von der Cicero in die begeisterte Lobpreisung ausbricht: O vitae philosophia dux! o virtutis indagatrix, expultrixque vitiorum! qui non modo nos, sed omnino vita hominum sine te esse potuisset? tu urbes peperisti: tu dissipatos homines in societatem vitae convocasti: tu eos inter se primo domiciliis, deinde conjugiis, tum literarum et vocum communione junxisti: tu inventrix legum, tu magistra morum et disciplinae fuisti, ad te confugimus, ad te opem petimus: tibi nos, ut antea magna ex parte, sic nun penitus totosque tradimus. Est autem

unus dies, bene et ex praeceptis tuis actus, peccanti immortalitati anteponendus. Cujus igitur potius opibus utamur, quam tuis? quae et vitae tranquillitatem largita es, et terrorem mortis sustulisti. *Ac philosophia quidem tantum abest, ut, proinde ac de hominum est vita merita, laudetur, ut a plerisque neglecta, a multis etiam vituperetur! Vituperare quisquam vitae parentem, et hoc paricidio se inquinare audet! et tam impie ingratus esse, ut eam accuset, quam vereri deberet, etiamsi minus percipere potuisset.* Tuscul. V, 2.

§. 34.

Mit der angegebenen Aufgabe der Philosophie stimmen die, oft mehr dem Anscheine als dem Wesen nach verschiedenen, Erklärungen derselben, die in alter und neuer Zeit aufgestellt wurden, mehr oder minder überein.

Plato nennt die Philosophie die Wissenschaft der Ideen, d. i. der Musterbilder (*παραδείγματα*) des Vollkommenen und in sich nothwendig Seienden, das gleich dem Lichte in tausend Gestalten der Erscheinungswelt nur unvollkommen sich offenbart, dessen Strahlen aber der denkende gottverwandte Geist auch in dieser unvollkommenen Gestalt wieder zu erkennen und zu einem *εἶδος*, einer *ἰδέα*, Musterbild oder Ideal des Vollkommenen, zusammenzufassen befähigt ist. Ferner bestimmt er sie (nach ihrer praktischen Seite) als die Kunst, die Seele von den Banden der Sinnlichkeit zu befreien, oder als die Kunst sterben zu lernen.

Aristoteles bestimmt die Philosophie als *ἐπιστήμη τῶν ὄντων*, als die Wissenschaft schlechtweg oder als die Wissenschaft des an sich Wahren.

Cicero gibt die, wie er andeutet, zu seiner Zeit gewöhnliche Erklärung: sapientia (Philosophia) est, ut a veteribus philosophis definitum est, rerum divinarum et humanarum, causa-

rumque, quibus hae res continentur, scientia. — Auch erklärt er sie als *ars vitae*, und sagt von ihr: omnis summa philosophiae ad beate vivendum refertur, idque unum expetentes homines ad hoc studium contulerunt (de fin. II. 27).

§. 35.

Ebenso verschieden sind die Begriffsbestimmungen der Philosophie in der neueren Zeit.

Kant, der Reformator der neueren Philosophie, erklärt diese als die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntniß auf die wesentlichen Zwecke der Vernunft, oder als Vernunfterkenntniß aus Begriffen.

Fichte bestimmt sie als die Wissenschaft von dem Wissen schlechtweg; Jacobi als die Lehre vom Glauben oder von der unmittelbaren Gewißheit; Schelling als die Wissenschaft von der absoluten Identität des Idealen und Realen; Hegel als denkende Betrachtung der Gegenstände, oder mehr in Uebereinstimmung mit seinem System als die Wissenschaft von der Vernunft, so fern sie sich ihrer als alles Seins bewußt wird; Herbart als die Wissenschaft von der Begreiflichkeit der Erfahrung, deren Widersprüche zu lösen Aufgabe der Philosophie sei; Fries als die Wissenschaft von den Ideen des Wahren, Guten und Schönen.

Trendelenburg bezeichnet die Philosophie treffend als die Wissenschaft der Idee, indem, welche Betrachtungsweise das erkennende Denken auch einschlagen mag, immer das Eigenthümliche philosophischer Forschung das ist, die Idee des Ganzen und Allgemeinen, die den Theilen und dem Besondern zum Grunde liegt, aufzusuchen und darzustellen, im Gegensatz zu den empirischen Wissenschaften, welche auf die Betrachtung des Einzelnen in seiner Besonderung gerichtet sind.

Aber das gemeinsame aller dieser Erklärungen, wenn man von der vagen Unbestimmtheit und scholastischen, nur der Schule nicht dem Leben angehörenden Ausdrucksweise Einzelner absieht, ist immer das, daß die Philosophie das Streben des menschlichen Geistes sei, durch Selbstdenken, also unabhängig von Tradition und Autorität, eine befriedigende Einsicht in die letzten Gründe, in das Wesen und den Zweck der Dinge zu finden.

VI. Einheit und Vielheit der Philosophie.

§. 36.

Die Philosophie, dieses Versenken des denkenden Geistes in seine und der Dinge innerste Tiefe, um rücksichtlich beider die Wahrheit zu finden, ist als solche gleich ihrem Ziele, der Wahrheit, nur Eine, nämlich der denkende Geist der Menschheit selbst, wie er sich in fortschreitender Entwickelung durch immer tieferes Eindringen in die Eine ewige Wahrheit zur Selbstständigkeit erhebt, oder nach einem schönen Ausdruck, das angeborne Heimweh stillet, überall recht zu Hause zu sein.

§. 37.

Die Philosophie ist demnach, wie der Geist selbst, ihrem Wesen nach Entwickelung. Die einzelnen Momente und Stufen dieser Entwickelung sind die verschiedenen philosophischen Systeme und Schulen.

Ein philosophisches System, wenn es anders dieses Namens-würdig ist, ist eine eigenthümliche Gestaltung, in welcher der philosophirende Menschen-Geist in Einer Periode nach einer bestimmten Seite hin die Aufgabe der Philosophie löst, und eben durch solche Arbeit diese ihrem Ziele näher führt.

§. 38.

Es ist Aufgabe der Geschichte der Philosophie zu zeigen, wie in den einzelnen Gestaltungen der Letztern oder in den verschiedenen philosophischen Systemen die Philosophie in ihrem Werden erscheint; in welchem innern Zusammenhange jene Systeme, welche die verschiedenen Zweige an dem einen Stamme der Philosophie bilden, unter einander stehen, indem das spätere eine Lücke des frühern ergänzt, aber zugleich durch die Einseitigkeit, zu der es sich hinneigt, das Bedürfniß einer neuen Gestaltung der Philosophie hervorruft.

Durch solche Wechselwirkung der philosophischen Systeme unter einander werden diese Glieder eines lebendigen Ganzen, in welchem die Idee der Philosophie immer voller und reicher sich entfaltet, ohne je sich zu vollenden.

Anm. Wer die Mehrheit und den Streit der philosophischen Systeme für ein Uebel hält, der müßte in richtiger Consequenz auch die Mehrheit der Sprache, dieses bunte Kleid, das der Geist in schöpferischer Fülle für die Darstellung seiner Vorstellungen webt, ferner die verschiedenen Entwicklungsmomente und Darstellungen, in denen die Eine Kunst zur Erscheinung kommt, für ein Uebel halten.

§. 39.

Weil die einzelnen philosophischen Systeme je nur Eine Seite der Philosophie darstellen und zugleich Momente ihrer Fortentwickelung sind, so daß das spätere das Wahre des früheren in sich aufnimmt, sein Unwahres aber überwindet, erscheinen sie leicht für die bloß äußere Beobachtung als Gegensätze, die in einem gegenseitigen Vernichtungskampf begriffen sind.

Es werden deßhalb von solchem Standpunkte aus nicht selten Anklagen gegen die Philosophie erhoben und von deren Studium abgemahnt, weil die Philosophen selbst in ewigem Streite

mit einander begriffen, bei ihnen daher keine Gewißheit zu finden sei; ja die Philosophie sei als eine die Grundfesten des Lebens, des Staates und der Kirche erschütternde Grübelei zu fliehen u. s. w.

§. 40.

Solche Urtheile sind in Wahrheit Vorurtheile zu nennen, weil sie vor der Untersuchung und Kenntniß der Sache gefällt werden.

Obige Anklage beruht nämlich auf Unkenntniß des Wesens der Philosophie, und auf Verwechslung dieser mit ihren zeitlichen, vorübergehenden Gestaltungen und Formen.

Ferner trifft sie mehr oder minder jede andere Wissenschaft, die Theologie, Rechtswissenschaft, Medicin, selbst die Mathematik, bei denen ebenfalls ein Streit der Ansichten und Meinungen stattfindet.

Anm. Passend vergleicht Hegel Denjenigen, der mit der Ausrede des philosophischen Meinungsstreites seine Geistesträgheit, die Philosophie zu studiren, beschönigen will, einem Kranken, dem der Arzt Obst zu essen anräth, und dem man Kirschen oder Birnen oder Trauben vorsetzt, der aber in einer Pedanterie des Verstandes nicht zugreift, weil keine dieser Früchte Obst sei, sondern die eine Kirschen, die andere Birnen oder Trauben.

VII. Verhältniß der philosophischen Wissenschaft zu den übrigen Wissenschaften.

§. 41.

Das Verhältniß der Philosophie zu den übrigen Wissenschaften ergibt sich aus dem, was über das Wesen, über Anfang und Aufgabe der Philosophie, bemerkt worden ist.

§. 42.

Die Philosophie ist die grundlegende Wissenschaft alles

Wissens, d. i. sie stellt den einzelnen Wissenschaften ihre Aufgaben und prüft die bei deren Lösung befolgten Prinzipien und Grundbegriffe. Es ist dies die logische Seite der Philosophie, deren keine besondere Wissenschaft sich entschlagen kann, ohne aufzuhören Wissenschaft zu sein. — Ferner vollendet die Philosophie alles wissenschaftliche Streben, indem sie die Resultate der besondern Wissenschaften zu einem befriedigenden Ganzen der Erkenntniß verknüpft, worauf der tiefere Trieb des denkenden Geistes hingeht.

§. 43.

In diesem Sinne verhält sich daher die einzelne Wissenschaft zur Philosophie wie das Glied zum Ganzen. Was der erkennende Menschengeist nach verschiedenen Richtungen Jahrtausende hindurch verfolgt hat und fortwährend verfolgt, sammelt die Philosophie in das Eine Alles erleuchtende und belebende Sonnenlicht der Wahrheit.

§. 44.

Die Gegenstände der besondern Wissenschaften sind für das denkende Erkennen zufällig und erscheinen ihm als Bruchstücke eines Ganzen, auf das jede Wissenschaft hinführt, indem sie im Besondern die Spuren eines durchgehenden Allgemeinen erkennt. Dieses Allgemeine als solches im Besondern aufzufassen, ist der eigenthümliche Gegenstand der Philosophie, deren Aufgabe ist, die Erscheinungen in ihren letzten Gründen zu verfolgen, um sie in ihrem Wesen und nach dem innern Zusammenhange, in dem sie als Theile zum Ganzen stehen, also in ihrer Nothwendigkeit, zu begreifen.

§. 45.

Diese innere Nothwendigkeit des Gedankens, welcher aussagt, daß es anders nicht sein könne, ist das Hauptmerkmal

der philosophischen Wissenschaft, wodurch sie sich von den realen Wissenschaften, insbesondere von den ihr am meisten verwandten, der Theologie und Naturwissenschaft, mit denen sie im Allgemeinen ihre Gegenstände gemeinschaftlich hat, unterscheidet.

§. 46.

Demnach stehen die realen Wissenschaften, die ihren Inhalt als gegeben empfangen und davon ihre verschiedenen Benennungen führen, zunächst mit der Philosophie insgesammt in einem allgemeinen formalen Verhältniß; denn um den gegebenen Inhalt zu einem klaren und gründlichen Erkennen zu construiren, bedürfen sie der formalen Philosophie, d. i. der Logik und der durch diese bestimmten methodischen Behandlung.

§. 47.

Aber jede einzelne Wissenschaft steht auch in einem besondern realen Verhältniß zur Philosophie. Denn sobald eine Wissenschaft ihren Inhalt nicht blos nach den Einzelheiten der Erscheinung wahrnehmen, sondern denkend in jene eindringen will, um diese nach ihren tieferen Gründen und ihrem organischen Zusammenhange mit dem Ganzen, worauf die Philosophie ihrem Wesen nach immer hinweiset, zu begreifen, geht sie in die philosophische Betrachtung über.

Anm. Ohne die Philosophie ermangeln die einzelnen Wissenschaften einer gemeinsamen Begründung, aber auch eines gemeinsamen Mittelpunktes, in dem sie zusammenhängen; sie gehen vielmehr auseinander in feindseligem Streite. Wer philosophirt, sucht eben jene Begründung und jenen Zusammenhang der einzelnen Erkenntniß; darum ist die Philosophie die Königin aller Wissenschaften, und ohne sie eine wissenschaftliche Bildung überhaupt nicht möglich.

§. 48.

Die mathematische Wissenschaft steht der Philosophie nicht gegenüber, sondern zur Seite. Beide haben die innere Nothwendigkeit des Gedankens zum gemeinsamen Merkmal, und sind in so fern sogenannte Vernunftwissenschaften.

Die Mathematik beschäftigt sich mit der Construction der allgemeinen sinnlichen Gedankenformen, der Zahl- und Raumgröße, wodurch das Denken die Dinge von außen her, insofern sie eine Größe und folglich meßbar sind, zu fassen sucht.

Die Philosophie geht auf Erforschung des Wesens der Dinge überhaupt, um daraus ihre Erscheinungsweise zu begreifen. Während die Mathematik die Naturwissenschaft in ihrem ganzen Umfang durchdringt, durchleuchtet die Philosophie, wie eine Sonne, das gesammte Gebiet menschlicher Erkenntniß.

Zweites Kapitel.

Methode der Philosophie.

§. 49.

Die Methode der Philosophie, d. i. die Art und Weise, die Aufgabe der Philosophie zu lösen, ist bedingt einerseits durch die Natur des Denkens, als dem Werkzeuge des Philosophirens, anderseits durch die Natur des Menschengeistes überhaupt, der durch das Philosophiren sich selbst verwirklichen, d. i. zu einem wahrhaft geistigen Leben zur Freiheit und Vernünftigkeit, erheben will.

§. 50.

Was zunächst das Denken betrifft, so ist sein Verfahren, um einen in begrifflicher Nothwendigkeit gegliederten Zusammenhang

des Wissens, d. i. eine Wissenschaft zu construiren, ein zweifaches: ein Inductionsverfahren (Analysis), indem das Denken vom Besonderen zum Allgemeinen fortschreitet, und ein Deductionsverfahren (Synthesis), indem es vom Allgemeinen zum Besondern zurückgeht.

Anm. Vergl. Logik §. 233.

§. 51.

Beide Methoden fordern sich gegenseitig und ergänzen einander. Denn zunächst ist uns nur das Besondere durch die Erfahrung gegeben. Aber das Besondere trägt die Züge des Allgemeinen an sich, dessen Glied es ist, und von dem es sein Leben erhält.

An dem Besondern offenbart sich darum das Allgemeine, und dieses wird an jenem erkannt; dagegen wird das Besondere erst durch das Allgemeine seiner wahren Bedeutung nach verstanden.

Anm. „Nur Analysis und Synthesis zusammen, wie Aus- und Einathmen machen das Leben der Wissenschaft." Göthe (Werke B. 50, S. 193).

§. 52.

Die nächste Aufgabe der philosophischen Wissenschaft ist, die Dinge, die als Thatsachen in unserem Bewußtsein sich ankündigen, zu begreifen.

Wir begreifen aber ein Ding, wenn wir wissen, wie es entsteht. Die Erkenntniß der erzeugenden Elemente des Dinges ist Erkenntniß des Dinges selbst.

§. 53.

Das Verfahren des Denkens bei unserer Begriffsbildung muß demnach ein genetisches sein, welches in der wechselseitigen Durchdringung der Synthesis und Analysis besteht.

Die genetische Methode dringt nämlich in das Leben des

Dinges ein, um die (durch die Erfahrung gegebenen) erzeugenden Elemente und Faktoren zu finden, wodurch wir im Stande sind, im Geiste es gleichsam wieder nachzuerzeugen. Nur so vermag der Geist ein lebensvolles Wissen, das als geistiges Abbild dem wirklichen Leben entspricht, zu erlangen.

Anm. So wird der Staat, die Idee Gottes u. s. w. verstanden, wenn wir sie in ihrer Entwickelung betrachten, d. i. nachweisen, wie sie aus der sittlich vernünftigen Natur des Menschen, sobald diese zur That wird, mit Nothwendigkeit hervorgehen.

§. 54.

Was die Construction der philosophischen Begriffe zu einem systematischen Ganzen betrifft, so ist dies in den verschiedenen Schulen der Philosophie in verschiedener Weise zu leisten versucht worden.

Man unterscheidet in dieser Hinsicht eine dogmatische, skeptische, kritische, eklectische Construction oder methodische Behandlung der Philosophie, deren historische Kenntniß hier genügt.

§. 55.

Die dogmatische Methode oder der Dogmatismus setzt philosophische Grundbegriffe oder sogenannte Prinzipien voraus, und erbaut auf diesem Grunde ein System der Philosophie, ohne vorher diesen selbst genügend untersucht und über die wisssenschaftliche Zulässigkeit der angewendeten Prinzipien in befriedigender Weise sich gerechtfertigt zu haben.

Die Anmaßung, Alles zu wissen, zu der das dogmatische Verfahren, weil es die Schranken des menschlichen Erkenneus mißkennt, leicht verleitet, hat historisch seinen Gegensatz, den Skepticismus, hervorgerufen.

§. 56.

Die skeptische Methode oder der Skepticismus wurde zuerst von dem Griechen Pyrrho (um 340 v. Chr.) gegen die Sophisten angewendet, um deren einseitige Lehrbehauptungen zurückzuweisen, und zur größeren Bescheidenheit in der wissenschaftlichen Forschung zu mahnen.

Pyrrho behauptete nämlich, daß die Tugend, als das höchste Gut, allein für den Menschen unumstößlichen Werth habe; ein eigentliches Wissen sei für ihn bei dem Widerstreite (ἀντιλογία) der Gründe unmöglich; höchstens bringe er es zur Wahrscheinlichkeit. 1)

Das Wesen der skeptischen Methode besteht in der ausschließlichen Herrschaft des Zweifels, so daß für den Menschen zwar nicht geradezu die Möglichkeit der Erkenntniß, wohl aber die Möglichkeit zur Wahrheit derselben zu gelangen bestritten wird.

Der Skepticismus steht im Widerspruch mit sich selbst; er behauptet, daß man nichts wissen könne, und will doch dies wissen. Indem er über jene seine Annahme sich nicht rechtfertigt, verfällt er in denselben Fehler, wie der Dogmatismus, den er bestreitet. Er ist der umgekehrte Dogmatismus, nur in rein negativer Richtung verfahrend, wie jener in positiver.

Anm. 1). Während der maßhaltende Grieche hieraus für den Menschen nur die Aufgabe folgerte, durch tieferes Weiterforschen die entgegenstehenden Gründe zu entfernen, ging die Skepsis Anderer bis zur Behauptung fort, Alles Wissen nur für Schein und selbst die Wahrheit der Denkgesetze, folglich auch die gesammte Mathematik, für zweifelhaft zu erklären. Bei einer solchen geistigen Verzweiflung, die nicht im Denken, sondern in einer verkehrten Richtung des Lebens ihren Grund hat, hört selbstverständlich alle Wahrheit und wissenschaftliche Forschung auf; auch führt die skeptische Frage des Pilatus? Was ist Wahrheit? folgerichtig zu einem Leben ohne und wider die Wahrheit.

§. 57.

Die unbegründete Einseitigkeit der genannten Methoden hat eine tiefere Ergründung des menschlichen Erkenntnißvermögens nach seinen Gesetzen und Schranken, und dadurch die kritische Methode oder den Kriticismus (vorzüglich durch Kant) hervorgerufen.

Diese Methode sucht vor Allem eine Einsicht in das Wesen und die ursprünglichen Gesetze des menschlichen Erkennens zu begründen, um dadurch die Erkenntniß selbst in Bezug auf die innere Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit ihres Inhalts zu bestimmen.

Sie verfährt dogmatisch, indem sie von Principien ausgeht, ohne welche keine Wissenschaft möglich ist; aber sie setzt diese durch wissenschaftliche Begründung.

Sie verfährt ferner skeptisch, indem sie bei Allem das Für und Wider prüfend erwägt, nicht aber um zu zweifeln, sondern um durch Gründe bestimmt das Wahre vom Falschen zu scheiden und den Gehalt des Wissens zu sichern.

§. 58.

Als eine besondere Methode philosophischer Construction unterscheiden manche die sogenannte eklectische oder den Eklecticismus, der sich an kein bestimmtes System hält, sondern aus allen Systemen, wie er sagt, gleichsam das Beste auswählt.

Es liegt dieser Art zu philosophiren die an sich richtige Ansicht zu Grunde, daß keines der bisherigen Systeme die Philosophie selbst und die volle Wahrheit enthalte, sondern gleichsam nur ein Beitrag zu dieser und ein Versuch zu jener sei, die wahre Philosophie aber durch eine stetig fortschreitende Entwickelung sich verwirkliche und nach und nach sich vollende.

Dennoch ist der Eklecticismus im Irrthume begriffen und täuscht sich selbst. Denn entweder muß er ein Princip der Wahrheit haben, das die Auswahl bestimmen soll, und dann hebt er sich selbst auf, wenn und insofern er sein Princip durch consequente Anwendung entwickelt; oder er verfährt princip-los, dann kann er auf die Würde wissenschaftlicher Construction und Geltung keinen Anspruch machen.

Anm. Der Eklecticismus pflückt, wie man treffend von ihm sagt, hier und dort Blumen und Blätter, um daraus eine Pflanze zusammenzusetzen; es wird aber nur ein Strauß, der augenblicklich hübsch aussehen mag, aber bald verwelkt, weil er kein inneres organisches Leben hat.

Drittes Kapitel.

Gliederung der philosophischen Wissenschaft.

§. 59.

Die philosophische Wissenschaft zerfällt gemäß ihrer Aufgabe in zwei, dem Inhalte nach verschiedene, aber innigst zusammenhängende und einander bedingende Theile.

Indem sie nämlich einerseits eine rationale Erkenntniß dessen, was ist? andererseits, wozu es ist? also dessen was werden soll? zu vermitteln strebt, ist sie eine theoretische und practische Wissenschaft.

Anm. Die Ausdrücke theoretisch und practisch zur Bezeichnung der beiden Haupttheile der Philosophie sind hier metonymisch aufzufassen, d. i. diese sind so benannt von dem, was ihr Gegenstand ist. Denn insofern sie Wissenschaft sind, sind beide theoretisch; aber auch zugleich practisch, insofern sie ihrem letzten Ziele nach den Vernunftzwecken des menschlichen Lebens dienen sollen.

Die Ausdrücke rühren von Aristoteles her, der zuerst (nach Diog. Laert. vit. Arist.) einen *λόγον θεωρητικὸν* und *πρακτικὸν* unterschied, wiewohl er die Eintheilung in seinen Schriften selbst nicht festhält. Erst in seiner Schule ward sie die gewöhnliche.

Die platonische Schule unterschied drei Theile: Dialektik oder Logik (*λογικὸν μέρος*, pars rationalis), Physik (*φυσικὸν μέρος*, pars naturalis) und Ethik (*ἠθικὸν μ.*, pars moralis).

§. 60.

Gehen wir von dem innern Organismus der philosophischen Wissenschaft aus, so ergeben sich folgende Glieder.

A. Die theoretische Philosophie, als die Wissenschaft der rationalen Erkenntniß des Seienden überhaupt, ist

I. Formalphilosophie, insofern sie die formalen Gesetze des Denkens entwickelt; Logik. [1])

II. Metaphysik [2]) oder Philosophie im engern Sinne; diese hat zunächst

a) den Ursprung und Vorgang des menschlichen Erkennens selbst zu begreifen, also sich über die Natur des Denkens und Seins und ihres Verhältnisses zu einander zu verständigen, Idealphilosophie (Ontologie, Kritik des menschlichen Erkenntnißvermögens); sodann

b) über die verschiedenen Arten des Seienden in begrifflicher Nothwendigkeit sich zu verständigen, Realphilosophie, und zwar

α) über das innerlich Seiende, die Seele, Lehre vom subjectiven Geiste (rationale Psychologie).

β) über das äußerlich Seiende, die Natur und Welt, Naturphilosophie (rationale Kosmologie).

γ) über den absoluten Urgrund beider, Gott, Religionsphilosophie (rationale Theologie).

Anm. 1). Die Formalphilosophie (philosophia instrumenta-

lis) bleibt hier unserm Zwecke gemäß der fernern Betrachtung ferne.

Anm. 2). Das Wort Metaphysik ist kein ursprünglich griechisches, sondern erst später durch Zusammensetzung gebildet zur Bezeichnung dessen, was die Alten Physik nannten, und worunter sie die rationale Lehre von dem Ursprunge, dem Wesen und den Endursachen der Natur verstanden, im Gegensatze der heutigen Physik, welche es mit der Erkenntniß der erscheinenden Natur, d. i. ihrer wirkenden Kräfte und deren Gesetze zu thun hat.

Das Wort soll nach der gewöhnlichen Annahme durch Syncope aus der Ueberschrift einiger Schriften des Aristoteles, die lautet: τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ (sc. βιβλία), entstanden sein.

Wahrscheinlich aber ist es unabhängig hievon in Bezug auf den Inhalt der fraglichen Wissenschaft gebildet worden, indem μετα in der Bedeutung von *trans* genommen wurde. Dann ist der Ausdruck für die Sache bezeichnend, indem der denkende Menschengeist nicht blos die Erscheinungen der Dinge, sondern noch etwas mehr zu erkennen strebt, nämlich das was über die Erscheinungen hinausgeht und gleichsam hinter ihnen, hinter der φύσις, wie hinter einem Schleier, als ihr wirklicher Grund verborgen ist.

§. 61.

B. Die practische Philosophie, als die rationale Lehre von der Aufgabe und den Zwecken des menschlichen Lebens und deren Verwirklichung, betrachtet dieses Leben und seine Thätigkeit.

a) in der Sphäre des Rechts, Rechtsphilosophie, Natur- oder Vernunftrecht;

b) in der Sphäre des Guten, Moralphilosophie oder Ethik;

c) in der Sphäre des Schönen, Kunstphilosophie oder Aesthetik.

Zweite Abtheilung.

Die Lehre von dem Wesen und den Grundbestimmungen des Erkennens.

(Idealphilosophie.)

§. 62.

Vorbemerkung.

Die Grundlegung der gesammten Philosophie, und damit aller wissenschaftlichen Erkenntniß, geschieht durch den allgemeinen Theil der Metaphysik, den wir Idealphilosophie nennen, weil er es mit dem Denken und Sein an sich und ihrem gegenseitigen Verhältnisse im Allgemeinen — ohne Rücksicht auf die besondern Gegenstände der Wissenschaften — zu thun hat.

Die philosophische Untersuchung beginnt mit der Frage, welche die gemeinsame Voraussetzung aller Wissenschaften ist, nämlich: Ist für den Menschen wahre Erkenntniß möglich? Es ist also zu untersuchen, ob und in wie weit das Denken des Dinges der Wirklichkeit desselben entspreche, oder wie der Gegenstand der Vorstellung oder das gedachte Ding zu dem erscheinenden Gegenstand als einem äußeren Sein sich verhalte.

Erstes Kapitel.

Von der Natur der Erkenntniß und ihren Arten im Allgemeinen.

I. Das Selbstbewußtsein als Prinzip der Wahrheit und der Philosophie.

§. 63.

Das Wissen ist dasjenige Denken, welches einem darin gedachten Seienden entspricht. Das Wissen ist eben deßhalb —

im Gegensatz zu den Phantasiegebilden im Bewußtsein — mit einer unüberwindlichen Zuversicht und unwiderstehlichen Nöthigung der Anerkennung verbunden, die jeden Zweifel und jede Skepsis ausschließen.

Dieses Wissen ist die *Wahrheit*, deren Bestimmung Gegenstand der Philosophie ist.

§. 64.

Die Grundfrage und gleichsam der Mittelpunkt der Philosophie ist demnach: *Wie gelangen wir zur Wahrheit*, d. i. zur Uebereinstimmung unseres Denkens mit dem Seienden oder vielmehr zu dem *Wissen von jener Uebereinstimmung*?

§. 65.

Der *Ausgangspunkt* des Wissens ist das Wissen des denkenden Subjects von sich selbst. Denn das Wissen des Geistes von sich selbst ist das allein *wahrhaft Unmittelbare*, ihm *Ursprüngliche* und *Voraussetzungslose*.

Das Bewußtsein ist seine *eigene* That (causa sui), d. i. es stammt als ein Letztes aus sich selbst und kann nur durch sein eigenes Licht, womit es das Denken und seine Thätigkeiten beleuchtet, erkannt werden.

§. 66.

Das *Wesen* des Selbstbewußtseins ist aber das, daß *das denkende Subject, das sich selbst anschaut, zugleich auch das Object ist, das angeschaut wird*.

Das Selbstbewußtsein ist also Einheit (Identität) des Denkens und Seins (des Subjectiven und Objectiven). In der Einheit beider besteht die *Wahrheit*.

§. 67.

Das Selbstbewußtsein ist demnach nicht nur Ausgangspunkt, sondern da es sich in allem anderen Wissen fortbewegt und dies vermittelt, Princip des Wissens und der Philosophie überhaupt.

§. 68.

Wenn aber das Selbstbewußtsein Princip der Wahrheit ist, wird diese nicht selbst etwas blos Subjectives? Und wie steht es mit der Objectivität unserer Erkenntnisse?

Anm. Die Antwort hierauf kann erst aus der nachfolgenden Untersuchung sich ergeben. Hier mag vorerst nur die Bemerkung genügen, daß der Grundtrieb des denkenden Subjects, das Seiende in das Selbst aufzunehmen und diesem gleichsam zu assimiliren, irgend ein Gemeinsames, in dem beide sich berühren, voraussetze. Ohne dieses wäre ein beziehungsweises Ineinander derselben, ein Streben derselben ineinander zur Einheit der Erkenntniß aufzugehen, nicht denkbar.

II. Möglichkeit der Erkenntniß und Bedingungen derselben.

§. 69.

Erkenntniß heißt das Denken, durch welches ein Seiendes zu einem Gedachten gemacht wird. Selbst wenn wir das Denken in seiner Thätigkeit betrachten und erkennen wollen, so bildet ihm gegenüber dies gedachte Denken ein Seiendes oder das Object des Denkens. Es tritt also in allem Erkennen ein Gegensatz des Denkens und Seins hervor, deren Einheit im Bewußtsein die Erkenntniß ist. Diese hat also Denken und Sein zu ihren Elementen.

§. 70.

Es entsteht demnach die Frage: „Wie ist Erkenntniß

möglich? d. i. wie dringt das innerliche Denken in das Sein ein, und wie kommt das äußerlich Seiende in das Denken hinein?

Denn, um dieser Schwierigkeit zu entgehen, von vorn herein eine absolute Identität des Denkens und Seins (wie Schelling und Hegel) anzunehmen, ist eine unerwiesene und willkürliche Voraussetzung, die mit der festen Thatsache des menschlichen Bewußtseins geradezu in Widerstreit tritt. Denn keine Thatsache des Bewußtseins ist unmittelbarer als die, daß das Seiende sich dem Denken als ein diesem Gegenüberstehendes (als Object), d. i. außer und unabhängig von ihm Vorhandenes offenbart.

Anm. Das denkende Subject ist auch seiendes Object, sobald es sein eigenes Denken erkennen will und dieses zu einem Gedachten macht, d. i. es sich als ein ihm Fremdes und für sich Seiendes gegenüber stellt.

§. 71.

Da die Wahrheit in der Uebereinstimmung des Denkens mit dem Sein besteht, so kann die Frage nach dem Ursprunge der menschlichen Erkenntniß näher dahin bestimmt werden: Wie bringt das Denken jene Uebereinstimmung hervor, und zwar in der Weise, daß das selbstbewußte Denken jener Uebereinstimmung gewiß wird?

§. 72.

Um dieses Grundproblem der Philosophie zu lösen, müssen wir vorerst in der Natur der Sache die Bedingungen aufsuchen, unter welchen jene Lösung möglich ist.

Sollen überhaupt zwei Gegensätze einander sich nicht ausschließen, sondern zusammenkommen, so müssen sie sich in einem Gemeinsamen berühren. Dieses Gemeinsame bildet die Ver=

wandtschaft der Gegensätze, wodurch diese zu wechselseitiger Anziehung und zur Einheit kommen. Sollen z. B. verschiedene geometrische Figuren oder verschiedene Sprachen zu einander in Beziehung kommen, und die eine durch die andere erkannt werden, so ist dieß nur möglich durch ein Gemeinsames, das sie beim Verschiedenen haben.

§. 73.

Soll daher ein Erkennen überall möglich sein, so müssen Denken und Sein Bestimmungen enthalten, die beiden gemeinsam und wesentlich sind. Nur so ist eine Verbindung und Vereinigung beider zur Einheit der Erkenntniß denkbar. In diesem Sinne sprach daher schon Aristoteles den Grundsatz aus: Nur Aehnliches kann durch Aehnliches erkannt werden. [1])

Anm. Aristot. de anima I, 2. — So ist also ein Bewußtsein Gottes, der Welt u. s. w. nur möglich durch Offenbarung, d. i. durch die Wirkung Gottes oder der Welt auf den Menschengeist, und durch eine ursprüngliche Befähigung dieses, jene Offenbarung aufzufassen und als etwas ihm Verwandtes mit sich zu vereinen. Ohne solche ursprüngliche Befähigung wäre durchaus unmöglich, daß der Menschengeist etwas von Gott wisse, so wenig als der Blindgeborene von Farben weiß. — Treffend sagt in dieser Beziehung Göthe:

> Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
> Wie könnten wir das Licht erblicken!
> Lebt nicht in uns Gottes eigene Kraft,
> Wie könnt' uns Göttliches entzücken!

§. 74.

Was ist nun aber jenes den Gegensatz zwischen Denken und Sein vermittelnde Gemeinsame?

Der Maßstab zur Lösung dieser Frage ergibt sich uns, wenn

wir die Natur des Denkens, das was in ihm implicite liegt, expliciren und schärfer betrachten.

§. 75.

Wie alles Leben, so geht auch das Denken — als die höchste Lebensäußerung des Menschengeistes — aus von der Erregung, d. i. es empfängt von einem Andern, um dieß Empfangene selbstthätig sich anzueignen und als sein Eigenthum zu verarbeiten.

§. 76.

Das Erste also, was in der Sache selbst liegt, ist, daß das Erkennen durch eine Thätigkeit des Denkens und eine Thätigkeit des Seins vermittelt werde.

Es entsteht nun die Frage: Was ist das Gemeinsame dieser Thätigkeiten, durch deren Vermittelung das Erkennen zu Stande kommt?

§. 77.

An jeder Thätigkeit nehmen wir eine gemeinsame Art des Erscheinens wahr, nämlich die Bewegung; ohne diese gibt es kein Thätigsein weder in der äußeren Welt des Seins, d. i. in der gesammten Natur, noch in der innern Welt des Denkens, d. i. im Reiche des Geistes.

§. 78.

Das Organische und Unorganische im ganzen Universum wird von der Bewegung, gleichsam als wirkende Kraft beherrscht und ist uns nur durch sie verständlich. So die Wunder am Himmel, [1]) jedes thätige Sein auf der Erde, das Bestehen der Körper neben einander (durch Anziehung und Abstoßung), Licht, Wärme und Kälte, die mechanischen Eindrücke, die chemischen Prozesse, die durch

gegenseitige Erregung der zusammengebrachten Stoffe vor sich gehen, die Verrichtungen der Organe des Leibes, die auf deren Wechselwirkung beruhen: alle diese Thätigkeiten sind mit Bewegung verknüpft; auch sind sie nur durch die Bewegung zu fassen oder setzen sie zu ihrer Erklärung voraus.

Was in Ruhe erscheint, ist selbst nur als gehemmte Bewegung zu fassen. Denn vom ruhenden Sein als solchem ist nie zur Bewegung zu kommen, wohl aber wird sie ihrerseits durch Bewegungen, die sich das Gleichgewicht halten, erzeugt.

Anm. 1). Die Astronomie hat vergebens einen festen Punkt gesucht? Sie heftete vergebens den Polarstern hin; sie erfand vergebens den Namen der Fixsterne; sie dachte vergebens die Sonne als festen Mittelpunkt. Die Sonne nimmt als Fixstern, wie die Astronomen aus scheinbarer Bewegung einzelner Sterne zeigen, mit dem ganzen System ihren Weg nach einem Stern im Herkules, und der gemeinsame Schwerpunkt des Systems geht in diese unbekannte Gegend mit vorwärts. — Kurzum, so weit die Natur reicht, so weit reicht die Bewegung. Trendelenburg, Logische Untersuchungen, 3. Aufl., I. B., S. 142.

§. 78.

Wie allem thätigen Sein der äußern Welt die räumliche, so liegt den Thätigkeiten des Geistes, dem Wahrnehmen, Vorstellen, selbst dem abstrakten Denken, eine ideelle Bewegung zu Grunde. Dies offenbart sich zunächst in der Sinnwahrnehmung. Wollen wir z. B. einen räumlichen Gegenstand wahrnehmen, so geschieht dies dadurch, daß wir ihn mit unserem Denken gleichsam umkreisen, in Gedanken einen ideellen Raum entwerfen und sein Bild darin von Theil zu Theil fortschreitend nachzeichnen. Vollführt der Geist diesen Akt auch mit unmeßbarer Schnelligkeit, gleichsam wie in einem Nu, so offenbart sich ihm doch auch hier, wenn er diese seine That sinnend beobachtet, die Macht der Bewegung.

Dasselbe geschieht im Bereiche des Denkens im engern Sinne. Die zwei logischen Grundthätigkeiten des Verstandes, das Unterscheiden und Verbinden, also das Bilden der Begriffe, das Urtheilen und Schließen sind, sobald man etwas Bestimmtes dabei denken will, ohne das Bild der Bewegung nicht vorstellbar. [1])

Anm. Vergl. hierzu Psychologie §. 56. Alles Denken setzt in seiner Thätigkeit Momente nach einander voraus, in denen diese sich vollzieht; dadurch ist alles Denken zugleich ein anschauliches, indem es an die Zeitfolge, also an eine Art ideeller Bewegung, gebunden ist. In diesem Sinne hat man die Denkbewegung treffend als eine constructive bezeichnet. — Ein sogen. reines, also anschauungsloses Denken, wie es im Hegel'schen System am consequentesten durchzuführen versucht worden ist, ist eine leere Abstraction, der die Wirklichkeit nicht entspricht.

§. 80.

Die Bewegung ist also das Grundphänomen, das sich durch alle Thätigkeit in der Natur wie im Geiste hindurchzieht. Sie ist das dem Denken und Sein Gemeinsame, d. i. das was nach seinen beiden Seiten als ideelle und constructive Bewegung in der Thätigkeit des Denkens, und als reale oder räumliche Bewegung in den Erscheinungen des materiellen Seins in gleicher Weise wiederkehrt. In diesem gemeinsamen Elemente, das die geistige und materielle Welt durchdringt, bethätigt sich ein allgemeines Prinzip, das den Gegensatz zwischen Denken und Sein, zwischen Geist und Materie, zu vermitteln und das Räthsel menschlicher Erkenntniß zu lösen vermag.

Anm. Die Bewegung selbst ist eine dem Geiste und der Natur imanente, d. i. ursprüngliche und einfache Grundthätigkeit, die nur wahrgenommen und nachgewiesen, aber als ein Letztes begrifflich nicht bestimmt werden kann. Die gewöhnliche Definition der Bewegung, sie sei die Veränderung des äußern Ver-

haltens eines Dings zu einem gegebenen Raum, oder kurz, sie sei Ortsveränderung, ist in Wirklichkeit nichts als eine versteckte Cirkelerklärung, indem das Gattungsmerkmal „die Veränderung", d. i. ein Anderes werden, bereits die Bewegung in sich schließt, und nicht Grund, sondern Folge von dieser ist. Diese wie jede andere Erklärung derselben setzt die Bewegung voraus, sie selbst aber wird nicht durch ein Anderes und Höheres, sondern nur durch sich selbst erkannt, und bewahrt auch in dieser Beziehung die Merkmale eines Prinzips.

§. 81.

Die Möglichkeit der Erkenntniß, in der sich Denken und Sein zu einer Einheit zusammenthun und vereinigen, beruht demnach darauf, daß beide ein und derselben Grundform aller Thätigkeit und Erscheinung, der Bewegung, folgen, wodurch sie sich wechselseitig durchdringen und im Innern des Bewußtseins eine Vorstellung als entsprechendes Gegenbild erzeugen.

§. 82.

Wie steht es aber mit der Nothwendigkeit, also mit der Gewißheit der Erkenntniß? Können auch diese aus dem Prinzip der Bewegung begriffen werden?

Da die Grundform der Thätigkeit des Geistes und der Erscheinungen der Natur identisch ist, so hängt die Lösung dieser Frage von der Untersuchung ab: Welches sind die unmittelbaren Erzeugnisse aus der Bewegung, sei es der constructiven des Geistes oder der realen der Natur, die für beide gemeinsame Bestimmungen oder Gesetze abgeben, wodurch sie sich begegnen und auf eine nothwendige Weise einander korrespondiren?

§. 83.

Erkennen ist das Denken, das ein Seiendes zum Inhalte

hat. Jenes ist aber, wie das Denken überhaupt, zweifacher Art: [1]) ein das Ding, wie es sich äußert oder erscheint, wahrnehmendes und ein in den hervorbringenden Grund der Erscheinung eindringendes, d. i. begreifendes Erkennen. Jenes ist die unmittelbare, dieses die (durch Begriffe) vermittelte Erkenntniß. [2])

Es fragt sich daher: welches sind die aus der Bewegung stammenden dem Denken und Sein gemeinsamen Bestimmungen in Bezug auf die unmittelbare und vermittelte Erkenntniß?

Anm. 1). Vergl. Psychologie §. 28 ff.

2). Die durch Begriffe vermittelte Erkenntniß oder die Erkenntniß aus Begriffen heißt auch die discursive, weil der Verstand beim Bilden der Begriffe quasi *discurrit* inter notas ad eas in unam repraesentationem (sc. conceptum) concipiendas, oder weil die ältern Logiker unter *discursus* überhaupt den Akt des Verstandes vom Bekannten zum Unbekannten fortzuschreiten, verstanden.

Zweites Kapitel.

Die unmittelbare Erkenntniß oder die Erfahrung.

I. Von der Erfahrung und ihren Bedingungen im Allgemeinen.

§. 84.

Das eigenthümliche Merkmal der Erfahrungserkenntniß ist, daß sie von dem Bewußtsein begleitet wird, sie rühre von der Einwirkung des uns (sei es sinnlich oder geistig) gegenwärtigen Gegenstandes selbst her. Durch dieses Merkmal unterscheidet sich die Erfahrung von jedem andern Wissen, von der rationalen oder vermittelten Erkenntniß, ferner von Erinnerungen, Bildern der Phantasie, Träumen u. a.

§. 85.

Die Erfahrung heißt unmittelbare Erkenntniß, in sofern der Grund ihrer Gewißheit im Bewußtsein von nichts Anderem abgeleitet, sondern durch den wirkenden Gegenstand selbst vermittelt ist. Die Erfahrung heißt ferner Wahrnehmung, in sofern sie ein wahr-, d. i. ein wirklich-Nehmen des Gegenstandes selbst ist, indem der vorgestellte Gegenstand im Bewußtsein als das Abbild des wirklichen sich darstellt.

§. 86.

In einem andern Sinne bedarf aber auch die Erfahrung der Vermittelungen, nämlich des äußern Sinnes bei den deßhalb sogenannten sinnlichen Dingen, und des inneren Sinnes bei den deßhalb sogenannten übersinnlichen Dingen, wie bei der Wahrnehmung unseres eigenen Selbst und den Erscheinungen oder Offenbarungen des Geistigen in der Welt. So wird die Form eines Kunstwerks, seine Größe und Figur u. s. w. durch den äußern Sinn wahrgenommen, die dadurch verwirklichte und sich offenbarende Idee durch das innere Auge des Geistes geschaut. Das schönste Gemälde ist, blos mit dem äußern Auge geschaut, gemalte Leinwand; die in jener äußern Form sich offenbarende Idee erschließt sich nur dem verwandten innern Sinne, der Vernunft im weitesten Sinne des Wortes heißt.

§. 87.

Die Erfahrung ist deßhalb entweder: Sinnwahrnehmung (sensitive, empirische) oder Vernunftwahrnehmung (übersinnliche, intuitive).

Jene ist ein unmittelbares Wissen des sinnlich Wirklichen, diese ein unmittelbares Wissen des geistig Wirklichen. Beides

ist ein Erfahren, d. i. ein Vernehmen eines auf uns wirkenden Realen oder Seienden.

§. 88.

Ist demnach der Inhalt der Erfahrungserkenntniß durch die Wirkung des Gegenstandes selbst gegeben, so entsteht nun die Frage: welches ist die allgemeine Form jener Erkenntniß, d. i. welches ist die gemeinschaftliche Bedingung, unter welcher der Gegenstand auf den Geist wirkt, und dieser die Wirkung in das Bewußtsein aufnimmt? Dieß führt auf die Lehre vom Raume und der Zeit.

II. Raum und Zeit.

§. 89.

Alle Gegenstände der Wahrnehmung stellen sich im Bewußtsein dar unter den Formen des Raumes und der Zeit, d. i. als im Raum und Zeit erscheinende Dinge. Beide sind Grundbestimmungen, die alles Leben zu beherrschen scheinen.

§. 90.

Was sind also Raum und Zeit? Sind sie etwas Objectives, außer unserer Anschauungsweise Vorhandenes? Oder sind sie etwas blos Subjectives, Formen des denkenden Geistes, unter welchen er die Dinge auffaßt? Oder sind sie beides zugleich?

§. 91.

Nach der gemeinen Vorstellungsweise werden Raum und Zeit für etwas rein Objectives gehalten: der Raum für ein Wesen, das alle Dinge gleich einem Gefäß umfaßt, unendlich ausgedehnt und unendlich theilbar; die Zeit für eine den Dingen inwohnende,

unbeschränkte Macht, welche ihre Kinder selbst gebiert und selbst verzehrt.

§. 92.

Dieser abenteuerlichen vom Denken nimmer zu fassenden Vorstellungsweise entgegen erklärte Kant Raum und Zeit für blos subjective, ursprünglich im Geiste liegende Formen unseres Wahrnehmens; der Raum sei die Form des Wahrnehmens für den äußern Sinn, die Zeit die Form des Anschauens für den innern Sinn.

Anm. Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl. S. 37 ff.

§. 93.

Der Beweis für diese Annahme einer Idealität des Raumes und der Zeit läßt sich auf folgende Gründe zurückführen:

a) Raum und Zeit sind keine empirische Begriffe, die aus der äußern Erfahrung abgezogen wären. Denn um überhaupt außer uns einzelne Dinge irgendwo nebeneinander, also im Raume, oder einzelne Erscheinungen irgendwann zugleich oder nacheinander, also in der Zeit, vorstellen zu können, müssen die Vorstellungen von Raum und Zeit schon zu Grunde liegen. Sie müssen jedem Einzelnen, das wir in ihnen, also räumlich oder zeitlich, construiren wollen, vorausgehen; sie sind das prius, das einzeln Vorgestellte selbst das posterius.

§. 94.

b) Die Vorstellungen von Raum und Zeit haben nichts Zufälliges, sondern ihnen kommt das Merkmal der Nothwendigkeit zu. Denn wir können jeden einzelnen Gegenstand im Raume, und jede einzelne Erscheinung in der Zeit wegdenken, nicht aber den Raum und die Zeit selbst. Sie können also keine Attribute

der Dinge sein, sonst müßten sie mit diesen, wie die Wärme mit dem Feuer, die Flüssigkeit mit dem Wasser u. s. w. aufgehoben werden können nach dem Grundsatze: sublata re tollitur qualitas rei.

§. 95.

c) Ein besonders wichtiger Grund für die Subjectivität des Raum- und Zeitbildes wird von der reinen Mathematik, ihrer ewigen Wahrheit und Nothwendigkeit, hergenommen. Unabhängig von aller Erfahrung in rein innerer Anschauung construiren wir die Raum- und Zeitgröße als Figur und Zahl, und weissagen so gleichsam aus uns selbst heraus, wie wir die Dinge wirklich wahrnehmen werden.

§. 96.

Aus solchen Gründen wird nun gefolgert, daß Raum und Zeit a priori, d. i. ursprüngliche, vor der Erfahrung vorhandene Formen des anschauenden Geistes seien, also subjective Bedingungen, unter denen allein die Anschauung möglich werde; und zwar sei das Raumbild zunächst die Form, unter der wir das äußerlich Seiende oder das Materielle, das Zeitbild die Form, unter der wir das innerlich Seiende oder das Geistige auffassen.

Anm. Das Wort Anschauung, vom Sehen hergenommen, wird nach philosophischem Sprachgebrauch hier immer von allen Erkenntnissen gebraucht, in denen sich das lebendige Bild des Gegenstandes selbst darstellt, im Gegensatze des das Leben zergliedernden begrifflichen oder rationalen Denkens.

§. 97.

Abgesehen von der vollen Richtigkeit der angeführten Gründe selbst, so muß und kann die Subjectivität der Vorstellungen

von Raum und Zeit zugegeben werden; aber jene Gründe schließen nicht aus, daß Raum und Zeit zugleich auch etwas Objectives sein können. Die Idealität jener Vorstellungen tritt keineswegs in Widerspruch mit der Aussage unseres Bewußtseins, das räumliche Ausdehnung und zeitliche Entwickelung in der Erscheinungsweise der Dinge wahrnimmt, und darum von der Annahme ihrer Realität sich nicht lossagen kann.

Vielmehr setzt der von den apriorischen Constructionen der reinen Mathematik hergenommene Grund diese Realität nothwendig voraus, wenn anders Harmonie zwischen jenen Constructionen und den wirklichen Dingen stattfinden, die Mathematik also nicht ihre gerühmte Gewißheit und Sicherheit verlieren soll.

§. 98.

Was sind nun aber Raum und Zeit, wenn sie weder rein subjectiv noch rein objectiv begriffen werden können?

Eine befriedigende Antwort hierauf wird sich uns ergeben, wenn wir die Genesis jener Vorstellungen im Bewußtsein, d. i. die sie erzeugenden Elemente etwas schärfer beobachten.

§. 99.

Wie entstehen also die Vorstellungen von Raum und Zeit?

Die Wahrnehmung kommt zu Stande durch eine vom Denken und Sein ausgehende Thätigkeit, deren gemeinsame Form die Bewegung ist. Die Bewegung aber erklärt uns die Vorstellungen von Raum und Zeit.

Die Raumvorstellung nämlich entsteht, indem die Denkbewegung der anschauenden Seele den Gegenstand umgränzt und ihn von seinen Umgebungen, von dem was er nicht ist, sondert; die Zeitvorstellung, indem die Denkbewegung in den

Denkakten Momente nach einander, die sie verknüpft, durchgehen muß.

§. 100.

Raum und Zeit sind also keine ursprünglich fertigen Formen des Bewußtseins — eine abenteuerliche Vorstellung der Kantischen Theorie — sondern sie werden mit der Denkbewegung erzeugt; ihre Vorstellungen bilden sich unmittelbar aus derselben heraus, und zwar der Raum als das äußere Erzeugniß der Bewegung, die Zeit als das vorgestellte innere Maß derselben.

In diesem Sinne sind Raum und Zeit als reine Anschauungen, die aus einer ursprünglichen Thätigkeit des denkenden Geistes selbst sich entwickeln, und nicht erst aus der Erfahrung stammen, subjectiv und *a priori*.

§. 101.

Beide sind aber auch zugleich objectiv und *a posteriori*, da sie aus einer dem Denken und Sein gemeinsamen Quelle, der Bewegung, unmittelbar entspringen. Objectiv ist der Raum in dem Außersichsein der Dinge, was als Ausdehnung wahrgenommen wird; die Zeit ist in dem Werden der Dinge, namentlich der organischen Lebenserscheinungen, was als Entwickelung wahrgenommen wird, gleichsam verkörpert.

§. 102.

Raum und Zeit sind aber in dem Sinne objectiv, in welchem sie subjectiv sind, d. i. sie sind keine fertigen Formen des Geistes, noch starre Zugaben an die Dinge, sondern Erzeugnisse eines ursprünglichen Thätigseins, das beiden inwohnt, und dessen gemeinsame Form die Bewegung ist. Ein Ding ist räumlich in so fern, als es einen Raum erfüllet, d. i. in so fern

es gegen ein Anderes sich bewegt, einem Andern entgegentritt, und in dieser Thätigkeit sein Sein behauptet; zeitlich, in so ferne die Dinge die Bewegung in sich tragen, und in dieser zusammenwirkende Momente sich unterscheiden lassen.

§. 103.

Raum und Zeit können demnach so definirt werden:

Raum ist die äußere Erscheinung, d. i. die Bethätigung oder Bewegung eines Dinges gegen das Andere; die Zeit ist das innere Maß jener Bewegung.

§. 104.

Diesem ihrem Begriffe gemäß ist das Verhältniß beider folgendes:

Raum ist das allgemeine Erzeugniß der Dinge als wirkender Kräfte, und seine Anschauung ist die unmittelbare That des denkenden Geistes; die Zeit ist mit dem Raum gegeben und in ihm enthalten als sein Maß.

Beide sind daher unzertrennlich; die Zeit ist im Raum und der Raum in der Zeit. Beide sind die unmittelbaren Erzeugnisse der ursprünglichen Bewegung, die sie nach zwei Seiten zur Anschauung bringen: der Raum, der beschrieben wird, als die äußere Erscheinung der Bewegung; die Zeit als Summe der Momente, durch welche sich die Bewegung hinzieht, d. i. als das innere Maß derselben.

Anm. Daher das physische Gesetz: die Geschwindigkeit, d. h. die bestimmte Bewegung sei das Verhältniß des Raums zur Zeit, wobei ein Zeitmoment als Einheit zu Grunde gelegt wird; oder das Fallgesetz: daß sich die Räume, wie die Quadrate der Zeiten verhalten.

§. 105.

Wenn Raum und Zeit unmittelbare Erzeugnisse der Bewegung sind, diese aber dem Denken und Sein ursprünglich und gemeinsam angehört, so folgt hieraus:

a) die Harmonie zwischen Denken und Sein in Bezug auf die empirische Anschauung oder die Wahrnehmung;

b) die apriorische Wahrheit und Nothwendigkeit der Mathematik, welche in ihren letzten Prinzipien von der Philosophie — wie ihr dieß für die einzelnen Wissenschaften zu thun obliegt — begründet ist;

c) daß es einen ideellen und empirischen, einen geistigen und sinnlichen Raum gebe [1]).

1) Anm. Wenn Newton den Raum das Sensorium Gottes nennt, so hat er damit die Allwirksamkeit Gottes nicht begrifflich, aber anschaulich treffend bezeichnet.

§. 106.

d) Aus der vorgetragenen Theorie erklärt sich ferner die sogen. Unendlichkeit von Raum und Zeit. Jene ist nichts anderes als die über ihr jeweiliges Produkt hinausgehende Denkbewegung.

Indem diese nämlich die Anschauungen von Raum und Zeit unmittelbar im Bewußtsein erzeugt, liegt kein Grund in ihr, diese ihre Thätigkeit zu hemmen oder zu beschränken; sie geht vielmehr über ihr jeweiliges Produkt hinaus, und erzeugt sie von Neuem.

So entsteht die Vorstellung von einer Unendlichkeit des Raumes und der Zeit, die sich aber sofort in ein blos Ideelles auflöst, sobald wir auf ihre Quelle zurückgehen.

Raum und Zeit sind demnach nicht — an sich unendlich, sondern sie werden in's Unendliche erzeugt, und der Geist beurkundet in solcher Thätigkeit die eigene Natur.

Anm. Aehnlich ist das Ergebniß in Bezug auf die behauptete unendliche Theilbarkeit des Räumlichen, ein in Widerspruch sich auflösender Begriff, indem ein Ding zugleich räumlich begränzt und in seinen Elementen nicht begränzt, d. i. unendlich theilbar sein soll. Das täuschende Spiegelbild löst sich in bloßen Schein auf, wenn man auf seine Quelle zurückgeht. Man vergl. auch die bekannten gegen die Bewegung gerichteten Argumente der Elatischen Schule, Logik §. 284, 3.

III. Gewißheit der Erfahrungserkenntniß und Einwürfe dagegen.

§. 107.

Nach dem Bisherigen beruht die Gewißheit und Wahrheit der Erfahrungserkenntniß auf folgenden Merkmalen ihres Begriffes:

a) auf ihrer Unmittelbarkeit, d. i. auf der Affection des der Seele (geistig oder sinnlich) gegenwärtigen, auf sie wirkenden Gegenstandes;

b) auf der hieraus folgenden Nothwendigkeit des Inhalts. Denn der Grund der Wahrnehmung ist der Gegenstand selbst, der durch seine Wirkungen, d. i. durch seine erscheinenden Eigenschaften, den Inhalt der Vorstellung bestimmt. Indem der wahrnehmbare Gegenstand nur so, wie er sich gibt, d. i. wie er wirklich ist, vorgestellt werden kann, schließt er den Schein und im Bewußtsein jede Willkür aus, ihn anders aufzufassen, wie dieß bei den bloßen Einbildungen möglich ist, die eben deßwegen für nicht wahr, d. i. für nicht wirklich gehalten werden.

Anm. Nicht glauben wollen, was man hört und sieht, oder ist das Gewissen und der Schönheitssinn erwacht, eine angeschaute gute That für nicht gut, und ein angeschautes schönes Werk für nicht schön halten wollen, das kann ein Mensch wohl mit Worten, nicht aber in der That; auch ist solches Beginnen eines ver=

meintlichen Verstandes noch zu allen Zeiten für Sophisterei und Aberwitz gehalten worden.

Mit Recht sagt Jakobi: „Die Wahrheit ist nicht unser Werk, sondern wir sind ihr Werk“ (Werke Bd. IV. 1. Vorr. S. XIII) und ein alter Spruch: *veritas sui index est et falsi.*

§. 108.

Die Einwürfe, die gegen die unmittelbare Wahrheit und Gewißheit der Erfahrung (von Seiten des Rationalismus [1]) und Skepticismus) erhoben werden, sind wesentlich folgende:

a) Die Erfahrung soll unzuverlässig sein, weil sie selbst lehre, daß ein und derselbe Gegenstand auf verschiedene Menschen einen verschiedenen Eindruck mache; was diesem angenehm, sei jenem widrig u. s. w.

Dieser Einwurf beruht auf Verwechselung der Wahrnehmung und Empfindung des einwirkenden Gegenstandes. Jene ist Gestaltung des Gegenstandes im Bewußtsein, diese eine Stimmung der fühlenden Seele, sei es eine angenehme oder unangenehme, in welche sie durch die Einwirkung des Dinges versetzt wird. Die erste ist bei einem und demselben Gegenstand überall dieselbe, die letztere allerdings oft verschieden und nicht selten entgegengesetzt, weil im Gefühl der Mensch seine Individualität ausspricht [2]).

Anm. 1) D. i. diejenige Ansicht über den Ursprung der menschlichen Erkenntniß, welche diese, insofern sie auf Gewißheit Anspruch machen kann, lediglich von dem Menschengeiste selbst erzeugt werden läßt.

2) Die angegebene Verwechselung findet besonders bei der sinnlichen Erfahrung statt, nämlich bei solchen Gegenständen, bei denen die Empfindung vorherrscht, wie bei Gerüchen, Geschmäcken, bei denen eine formlose Substanz (als Gasse oder tropfbar Flüssiges) in den Organen des Geruchs und Geschmacks einen

entsprechenden Zustand (des Angenehmen oder Unangenehmen) bewirkt, gegen den die Vorstellung selbst ganz zurücktritt.

§. 109.

b) Ein zweiter Einwurf ist davon hergenommen, daß man nicht unterscheidet zwischen sogenannten ursprünglichen Eigenschaften der Dinge und den abgeleiteten oder secundären. Jene sind solche, die den Dingen an sich, diese, die ihnen nur durch ihr Verhältniß zu dem wahrnehmenden Sinn zukommen, wie z. B. daß alle Dinge unter einem gewissen Sehwinkel rund, blau erscheinen.

Auch dieß beweist nichts gegen die Wahrheit der Erfahrung selbst. Der Irrthum entsteht dadurch, daß eine erst anfangende und unvollständige Erfahrung sofort für eine vollständige gehalten wird.

Anm. Der Satz: die Sonne bewegt sich um die Erde, ist allerdings unwahr, aber nicht vom Standpunkte der Erfahrung aus; denn die Sache erscheint in Wirklichkeit so, es ist das sinnliche Bild jener Bewegung; nur diese wirkliche Erscheinung und nichts Weiteres kann und will die Erfahrung aussagen. In diesem Sinne ist der alte Satz: sensus fallunt zu verstehen.

§. 110.

c) Ein anderer Einwurf gegen die Wahrheit und Zuverlässigkeit der Erfahrungserkenntniß geht aus von der, namentlich von der Kantischen Schule urgirten, Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich.

Will mit diesen Worten gesagt werden, daß wir auf dem Standpunkte der Erfahrung nur die erscheinenden Dinge, d. h. die Dinge nach ihrer Beziehung und Wirkung auf uns, nicht aber nach dem, was sie außer dieser noch seien, kennen lernen, so berührt der Einwurf die Wahrheit der Erfahrung

gar nicht, welche ja von nichts anderem als dem wirkenden Dinge, d. i. von dem Dinge wie es in Wirklichkeit erscheint, zu wissen behauptet.

Es folgt daraus nur, daß die Erfahrung keine vollständige und erschöpfende Erkenntniß der Dinge, nicht aber, daß sie eine unwahre oder unrichtige gebe. Denn die Einwirkung des Dinges auf die wahrnehmende Seele kann nur durch das geschehen, was es ist, nicht aber durch das, was es nicht ist.

Anm. Kant's ernstes Streben nach strenger Gründlichkeit in der wichtigen Untersuchung über die Gewißheit und Sicherheit der menschlichen Erkenntniß geht dahin, bei dieser überall das Unabhängige des Gegenstandes und die Abhängigkeit von den Bedingungen des wahrnehmenden und denkenden Geistes zu unterscheiden. Indem er nun bei der Erfahrung den Gegensatz der subjektiven und objektiven Momente der Vorstellung auf die Spitze trieb, kam er zu der lediglich spitzfindigen, weil in dem Vorgang der Sache selbst nicht begründeten, Unterscheidung zwischen „Ding an sich und Erscheinung." Vergl. §. 226.

IV. Mängel der Erfahrungserkenntniß.

§. 111.

Wiewohl die Erfahrung wahre und gewisse Erkenntniß gibt, so vermag sie doch für sich allein den denkenden Geist nicht zu befriedigen. Denn da sie nichts anderes ist, als das Erzeugniß des auf uns (sei es geistig oder sinnlich) wirkenden Gegenstandes selbst, ohne zugleich den jene Wirkung hervorbringenden Grund kennen zu lehren, so haftet sie an der Oberfläche der Dinge, und vermag für sich nicht in deren Tiefe einzudringen. Hieraus entspringen mancherlei Mängel der Erfahrungserkenntniß.

§. 112.

Vorerst nämlich fehlt ihr das Merkmal unbedingter Allgemeinheit. Denn die Erfahrung kann immer nur Einzelheiten geben, und lehret von diesen selbst, daß jede derselben bei allem Gemeinsamen mit andern doch wieder durch eigenthümliche Merkmale sich von diesen unterscheide.

Die Erfahrung findet daher in Bezug auf ihren Umfang keinen eigentlichen Abschluß, und wird nie fertig mit ihren Gegenständen, indem sie ihrem Wesen nach nie die Gewißheit davon haben kann, alle Merkmale an allen Dingen einer Art erschöpft zu haben.

Ist nun aber die Erfahrungserkenntniß nicht erschöpfend, sondern der steten Erweiterung fähig, so kann auf dem Standpunkte der Erfahrung, wenn sie sich selbst nicht untreu werden will, mit Sicherheit kein unbedingt allgemein gültiges Urtheil gefällt werden, sondern sie kann nur von ihrer jedesmaligen Sphäre, also eine bedingte Allgemeinheit aussagen.

§. 113.

Ein noch wichtigerer Mangel der Erfahrungserkenntniß, der aus ihrem Wesen entspringt, ist der innerer Nothwendigkeit.

Zwar dringt sich uns die Erfahrung mit Nothwendigkeit auf, d. i. wir müssen das, was sie gibt, so und nicht anders vorstellen. Aber warum wir uns dieß nothwendig so und nicht anders vorstellen müssen, also was der nothwendige Grund des von uns Gedachten sei, darüber gibt die Erfahrung selbst keinen Aufschluß.

Anm. Die Erfahrung liefert nur den Stoff der Erkenntniß, und sagt, daß Etwas so und so beschaffen ist. Aber der eigentliche Nerv des Denkens ist, die Dinge zu begreifen, d. h. sie in

ihren nothwendigen Gründen zu erkennen. Nur in sofern eine Sache aus ihrem hervorbringenden Grunde gewußt wird, gewinnt der Geist eine Macht über dieselbe und eine vollkommen befriedigende wissenschaftliche Einsicht.

V. Das Sein.

§. 114.

In aller Erkenntniß stehen Denken als ein Innerliches (Ideales) und Sein als ein Aeußeres (Reales) sich gegenüber. Die Einigung dieser beiden Elemente im Bewußtsein ist die Erkenntniß. Der Begriff des Seins selbst ist uns unmittelbar mit der Erfahrung gegeben. Derselbe enthält kein anderes Merkmal, als daß er das von unserem Denken Unabhängige, für sich Bestehende, bezeichnet.

§. 115.

Der Begriff des Seins ist vom Denken nicht willkürlich aufgenommen oder von ihm frei erzeugt; er ist vielmehr ihm mit Nothwendigkeit gegeben, d. i. das Denken muß das, was Gegenstand der Erfahrung ist, unbedingt erfassen und als ein ihm Aeußeres und Reales setzen.

§. 116.

Das Sein ist ein schlechthin einfacher Begriff, d. i. es ist mit dem Sein über die Natur und Beschaffenheit des Seienden selbst nichts ausgesagt, als daß es dem Denken gegenüber ein Aeußeres sei.

§. 117.

Es fragt sich nun, wie dringt das Denken in seiner unterscheidenden und verbindenden Thätigkeit in die Natur und Be-

schaffenheit des Seienden, das sich ihm als ein Gegenständliches oder Objectives gegenüberstellt, ein? Dieß führt uns auf das begreifende Denken oder die vermittelte Erkenntniß.

Drittes Kapitel.

Die vermittelte Erkenntniß oder die Erkenntniß aus Begriffen.

I. Bestimmung der Aufgabe.

§. 118.

Durch die wahrnehmende Thätigkeit des Denkens oder durch die innere und äußere Erfahrung sind dem Denken die Gegenstände als Material gegeben, das es zergliedernd bearbeitet, um die Dinge, deren Eigenschaften und Erscheinungsweise, nach ihren hervorbringenden Gründen zu erfassen, d. i. zu begreifen, was, wodurch und wozu sie sind.

In dieser Frage nach dem erzeugenden Grunde ist das eigentliche Ziel des Denkens enthalten. Zugleich ist damit aller wahren philosophischen Forschung — im Gegensatze zum Idealismus, der alle Erkenntniß aus dem Geiste selbst schöpfen will — die Aufgabe gestellt, in die Natur der Dinge einzudringen, um an ihnen die Welt verstehen zu lernen, wie und wodurch sie wirklich ist.

§. 119.

Die Untersuchung über das begreifende Erkennen hat sich demnach zunächst auf folgende Punkte zu beziehen:

a) Wie verhält sich das begriffene Ding zu dem angeschauten, d. i. welches ist das logische Verhältniß zwischen Begriff und Anschauung?

b) Unter welchen Grundformen dringt das Denken in das Seiende ein, um es in seinem Grunde zu ergreifen? oder welches sind die nothwendigen Gesichtspunkte, sogenannte Kategorien oder Stammbegriffe, durch welche das begreifende Denken die Erkenntniß der Welt vermittelt?

c) Sind jene Grundbegriffe zugleich wesentliche Bestimmungen des Denkens und des Seienden, so daß durch ihre Vermittelung von dem einen zu dem andern zu kommen ist, und die Erkenntniß der realen Dinge in Wahrheit der Natur derselben entspricht, also auf objective Gültigkeit Anspruch machen kann?

II. Logisches Verhältniß des Begriffes und der Anschauung.

§. 120.

Die Quelle des Begriffes ist die Anschauung, mittelbar also das reale Ding selbst, das durch seine Wirksamkeit, d. i. durch das, was es wirklich ist, nicht aber durch das, was es nicht ist, die Vorstellung im Bewußtsein oder die Anschauung erregt.

Die Anschauung, im engern wie im weitesten Sinne, ist darum überall das Produkt einer lebendigen Wechselwirkung des seienden Dinges und des auffassenden Geistes, der die von jenem ausgehenden Momente im Bewußtsein zur einheitlichen Vorstellung verbindet.

Das Denken bildet dann seinerseits durch Zergliedern, durch Ausscheiden der unwesentlichen, und durch Verbinden der wesentlichen Momente (Merkmale) den Begriff als die gedachte Einheit der letztern.

§. 121.

Das begriffene Ding oder der Begriff ist demnach das

geistige Gegenbild des angeschauten Dinges, so wie das angeschaute oder die Anschauung das sinnliche Abbild des wirklichen Dinges ist.

Jener ist die Vorstellung des Dinges, das den Grund desselben, das sogenannte Wesen, enthält, diese die Vorstellung des wirklichen Dinges, das in seinen erscheinenden Eigenschaften die Spuren seines Wesens offenbart, und darum an jenen dieses erkennen läßt.

In der Arbeit des menschlichen Erkennens bilden demnach Anschauung und Begriff keine Gegensätze, die sich ausschließen, sondern nur graduelle Unterschiede, die sich in einander aufnehmen.

§. 122.

Hat der Begriff den Grund als das Wesen des Dinges zum Inhalte, so ist der ganze Kreis der einzelnen Erscheinungen, als deren gleichbleibender Grund er stets wiederkehrt, sein Umfang. So ist z. B. der Begriff des Kreises oder der Begriff der Pflicht dasjenige, was bei jedem wirklichen Kreis oder bei jeder pflichtmäßigen Handlung als fester Grund dieser Erscheinungen wiederkehrt, ohne welchen diese das nicht wären, was sie sind, sondern nothwendig als ein Anderes erschienen.

§. 123.

Die Anschauung ist also gleichsam der erscheinende Begriff, dieser selbst aber die innere gestaltende Seele des Dinges. Beide sind nicht außer und neben einander, sondern in einander, und wird das Eine durch das Andere, indem beide sich gegenseitig ergänzen, zur durchsichtigen Klarheit und zum tiefern Verständniß erhoben.

§. 124.

Zunächst ist uns nur die Erscheinung und mit ihr die

Anschauung gegeben. Es ist Aufgabe der Wissenschaft, durch diese den Begriff des Dinges zu finden.

Wie vermag dieß aber das Denken? Was hat es für Mittel, die Erscheinungen klar zu machen bis auf ihren erzeugenden Grund?

Anm. Wird der Begriff in seiner angegebenen vollen Bedeutung und nicht als leere Abstraction genommen, so kann die Philosophie mit Herbart richtig als die Wissenschaft von der Begreiflichkeit der Erfahrung bestimmt werden.

III. Die Kategorien und ihre Ableitung.

§. 125.

Die allgemeinen Gesichtspunkte, die als stets wiederkehrende Bestimmungen all unser Denken beherrschen, und von denen geleitet dieses die Dinge auffaßt, um sie zu begreifen, d. i. sie in ihrem Wesen und Grunde zu erkennen, heißen seit Aristoteles Kategorien, d. i. allgemeine und nothwendige Aussagen des Denkens von sich selbst, wie von der Natur der Dinge.

Kant nannte sie Stammbegriffe des Verstandes, weil sie als ursprüngliche Begriffe das begreifende Denken bedingen, wie die subjectiven Grundformen des Raumes und der Zeit das anschauende Denken vorbedingen, von denen es sich nicht losmachen kann.

§. 126.

In Angabe der Zahl und in der Erklärung der Kategorien, durch welche das Denken auf eine nothwendige und allgemein gültige Weise in sich selbst bestimmt ist, und hinwiederum alles Sein bestimmt, weichen seit Aristoteles die verschiedenen Systeme verschiedentlich von einander ab, besonders wegen Mangels eines festen Princips der Ableitung.

Es fragt sich demnach, wie haben wir die Kategorien abzuleiten, und diesem Prinzipe gemäß zu erklären?

Anm. Aristoteles verzeichnet zehn Kategorien: Substanz oder Wesen (ὀυσία), Größe oder Quantum (πόσον), Verhältniß oder Relatives (πρὸςτὶ), Beschaffenheit oder Quale (πõιον), Ort, Wo (ποῦ), Zeit, Wann (ποτὲ), Liegen oder Zustand (κεῖσθαι), Thun (ποιεῖν), Leiden (πάσχειν), Haben (ἔχειν).

Kant leitet die Kategorien aus den logischen Urtheilsformen ab, und gewinnt dadurch 12 Stammbegriffe des Verstandes, nämlich:

unter der Quantität: die Einheit, Vielheit, Allheit;
unter der Qualität: die Realität, Negation, Limitation;
unter der Relation: die Inhärenz und Subsistenz, Causalität und Dependenz, Wechselwirkung;
unter der Modalität: Möglichkeit und Unmöglichkeit, Dasein und Nichtsein, Nothwendigkeit und Zufälligkeit.

Die innere Ableitung und die Nothwendigkeit dieser allgemeinen Gesichtspunkte des Denkens sind übrigens von Kant nirgends nachgewiesen.

§. 127.

Die ursprüngliche schöpferische That des Geistes ist die, daß er seiner selbst bewußt wird. Das Selbstbewußtsein ist des Geistes eigenste That, und heißt Denken, in so fern in jenem Acte die Erkenntniß des eigenen Selbst und der äußern Welt ermöglicht und vermittelt wird.

Gleichsam die Seele des Denkens und das Werkzeug seiner Thätigkeit ist die beiden gemeinsame, dem Denken ideal und dem Seienden real innewohnende ursprüngliche Bewegung, als die in den Erzeugnissen des Denkens constructiv, und den Erscheinungen der Dinge materiell wirkende Kraft.

Es fragt sich also zunächst, welche Begriffe gehen aus der

Denkbewegung, gleichsam als Ur- und Stammbegriffe aller übrigen, unmittelbar hervor?

§. 128.

Begriffe überhaupt entstehen dadurch, daß das Denken das, was in einem innern oder äußern Dasein beharrlich wiederkehrt, beobachtet und festhält. Ebenso bilden sich die Kategorien als die Urbegriffe dadurch, daß das Denken, weil es eine selbstbewußte und freie Thätigkeit ist, seine eigene That beobachtet, und das, was sich darin als eine durchgehende und wiederkehrende Bestimmung offenbart, anschaut.

Durch solche erfahrungsmäßige Auffassung der Denkbewegung, in welcher das Denken, weil es ein selbstbewußtes ist, das, was es selbst thut, beobachtet und seine Erzeugnisse unterscheidet, ergeben sich als Grundkategorien die der Substantialität, Causalität und des Zweckes.

IV. Die Kategorie der Substantialität.

§. 129.

Indem das selbstbewußte Ich in jeder Denkbewegung und deren nach einander sich folgenden Momenten sich gegenüber dem Wechsel als das Beharrende schaut, als das, was als sich gleichbleibende Einheit im Wechsel der mannigfaltigen Thätigkeiten stetig wiederkehrt, entsteht ihm die Kategorie der Substantialität.

Anm. Die Kategorie der Substantialität ergibt sich unmittelbar aus dem Prinzip der Bewegung, welche die Seele des Denkens, wie die gestaltende Bildnerin des Daseins ist. Die Bewegung, welche nicht auf einmal, sondern nach und nach folgt, erzeugt in diesen ihren Momenten die Vielheit, sie selbst aber bewährt

sich als die beharrende Einheit in der Vielheit. Die Kategorie sagt dasselbe aus, wie der oft bestrittene Satz der eleatischen Schule: „jedes Ding ist Eins und Vieles," und ist so weit entfernt, der Erfahrung zu widersprechen, daß vielmehr ihr Gegentheil, die Einheit ohne Vielheit, ein Widerspruch wäre. „Für das innere Wesen, den Grund aller Eigenschaften eines Dinges, ist eine einheitliche, primäre Beschaffenheit anzunehmen, mit welcher die Substanz angethan ist. Am deutlichsten zeigt sich das Verhältniß bei den Organismen. Jede Species hat unendliche Eigenthümlichkeiten, welche in einem unerkennbaren einheitlichen Wesen dieser Species ihren gemeinschaftlichen Grund haben." Tittmann, Aphorismen zur Philosophie.

§. 130.

Die Kategorie enthält also zwei Momente: Einheit und Vielheit, und zwar Einheit in der Vielheit.

Die Einheit im Vielen heißt Substanz, das Viele sind die Accidenzen derselben.

Die Substanz, als die in dem Vielen sich bethätigende und beharrende Einheit, ist nicht Folge des Vielen, sondern das, wodurch und worin das Viele besteht.

Anm. Der Ausdruck Substanz ist Uebersetzung des Aristotelischen *ὀυσία* und bezeichnet das beharrende Sein im Gegensatz des wechselnden. Andere Bezeichnungen dieser Kategorie sind: Ding und Eigenschaften oder Attribute, Subject und Prädicate, Ganzes und Theile.

§. 131.

Das Verhältniß zwischen Substanz und Accidenz ist demnach das der Inhärenz, d. i. die Accidenzen inhäriren der Substanz als ihrem innern Grunde, und haben in soweit ihren Bestand in dieser; die Substanz dagegen ist in und durch die Accidenzen, kommt nur durch diese zur Erscheinung, gleichwie

das Ganze durch seine Theile. Beide haften in einander in lebendiger Wechselerzeugung, und sind nicht neben, noch außer einander.

Anm. Man faßt allerdings die ganze Kategorie flach auf, wenn die Accidenzen als äußerliche Zuthaten der Substanz, die sich zu dieser zufällig verhalten, dargestellt werden; aber die Substanz wird verflüchtigt, wenn man sie zum bloßen Product der Accidenzen macht; vielmehr ist es die die Accidenzen zusammenhaltende ideale Macht der Substanz, welche im Wechsel jener beharret. Dieß, aber auch nicht mehr, folgt unmittelbar aus der Ableitung der Kategorie. Nach dieser Ableitung haben die Kategorien zunächst nur allgemeinen logischen Werth, d. h. für sich leer zeigen sie nur den möglichen, zugleich aber nothwendigen Weg des wissenschaftlichen Erkennens, dessen Inhalt in concreten Fällen näher zu bestimmen, jeweils Aufgabe der Erfahrungswissenschaften ist.

V. Die Kategorie der Causalität.

§. 132.

Das Verhältniß der Inhärenz zwischen Substanz und Accidenzen zeitlich aufgefaßt, geht in das der Causalität über.

Indem nämlich das selbstbewußte Ich seine Thätigkeiten oder Accidenzen als seine That schaut, erzeugt es die Kategorie der Causalität. Das Causalitätsgesetz drückt die Continuität der Bewegung aus, und ist folglich das Gesetz der Entwickelung, durch deren Momente die Bewegung sich fortsetzt und sich vollzieht.

§. 133.

In diesem Grundgesetze aller Thätigkeit des Denkens wie der Natur treten demnach wieder zwei Seiten hervor: die erzeugende Thätigkeit und die erzeugte That, die causa efficiens und das effectum, jene als Ursache, diese als Wirkung.

§. 134.

Das *Weſen der Cauſalität* wird durch ihre Ableitung erklärt; es iſt die von einer Thätigkeit zu der ihr vorangehenden, als dem wirkenden *Grunde*, von dem ſie ausgeht, rückwärts ſchreitende Bewegung. Ohne die den Dingen inwohnende Bewegung würde es keinen Zuſammenhang weder im Denken noch im Sein geben, ſondern nur Zerſtückelung und atomiſtiſche Vielheit, wobei undenkbar wäre, wie von Einem zum Andern zu kommen wäre.

§. 35.

Durch dieſes Weſen der Kategorie, welche auf den Zuſammenhang der Dinge hinweist, iſt das *Verhältniß* zwiſchen *Urſache* und *Wirkung* beſtimmt. Es iſt das der *Congruenz*.

Da nämlich die Wirkung aus der Urſache hervorgeht, dieſe aber nur Urſache iſt, in ſofern ſie *in die Wirkung übergeht*, d. i. in dieſer ihre Thätigkeit offenbart, ſo iſt die Wirkung als *ſolche* in allen ihren Theilen durch die Urſache nothwendig bedingt, und kann nichts Anderes enthalten, als was die Urſache enthält. Weil die Urſache in der Wirkung zur Erſcheinung kommt, ſo iſt letztere der Interprete der erſtern.

Urſache und Wirkung entſprechen ſich völlig einander, und meſſen ſich in *qualitativer* Beziehung gegenſeitig.

§. 136.

Hieraus folgt aber nicht eine allſeitige Identität beider. In *quantitativer* Beziehung kann ein Ding, inſofern es Urſache wird, mehr und Anderes enthalten, als der Theil, der in die Wirkung übergeht.

Daſſelbe gilt auch umgekehrt, indem die Thätigkeit jeder Urſache in der Welt abhängig und begleitet iſt von negativen und poſitiven Bedingungen, an die ſie gebunden iſt.

Anm. Hiernach ist der Sinn des Satzes zu bestimmen, daß kleine Ursachen oft große Wirkungen haben.

§. 137.

Das entwickelte Verhältniß zwischen Ursache und Wirkung heißt Causalnexus. Dieser Begriff trägt in sich das Merkmal innerer Nothwendigkeit, und spricht seine Allgemeingültigkeit in dem Grundsatze aus: jedes Ding hat seine Ursache, oder bestimmter: Alles was ist und wird hat nach seinem Sein und Werden seine zureichende Ursache, oder negative: Nichts von ungefähr.

§. 138.

Da die Causalität das innere Band ist, das die Dinge verknüpft, und dem Denken den leitenden Faden an die Hand gibt, um von der Erkenntniß des Einen zum Andern zu kommen, und von der Hülle der Erscheinung in deren Inneres zu dringen, so hat der Skepticismus besonders gegen diese Kategorie und ihre objective Anwendung Einwürfe erhoben.

Es wird nämlich von Seiten der Skeptiker [1]) behauptet: die Kategorie sei eine unbedingte Anwendung des zweifelhaften Satzes: *post hoc, ergo propter hoc*. Sie habe nämlich in einer Gewohnheit des Menschengeistes ihren Ursprung, Dinge, die dieser wiederholt in derselben Succession wahrgenommen, sofort in nothwendiger innerer Verbindung zu denken, und als Ursache und Wirkung zu setzen.

Anm. So besonders von dem scharfsinnigsten Skeptiker der neueren Zeit *David Hume* in Enquiry concerning human understanding.

§. 139.

Hierauf ist zu erwidern:

a) Die skeptische Bestreitung des Causaliätsgesetzes stützt sich auf das äußere Merkmal der Ursache und Wirkung, auf das der zeitlichen Succession; dieß Nach — etwas sei als eine äußere Verbindung etwas bloß Zufälliges, das eine innere Verbindung, das nothwendige Hervorgehen des Einen aus dem Andern, nicht begründe. Es sei, wie wenn Jemand aus der steten Aufeinanderfolge von Tag und Nacht schließen wollte, sie verhielten sich wie Ursache und Wirkung zu einander.

Aber der Einwurf beruht auf einer sophistischen Verdrehung der Sache. Denn wiewohl die erzeugende Bewegung und mit ihr die Zeit in der wirkenden Ursache liegt, und folglich die Succession ein äußeres Kennzeichen der Causalität ist, so erschöpft diese doch das Wesen derselben nicht. Das Causalitätsgesetz sagt vielmehr aus: *ex hoc*, ergo post hoc. Ursache ist nicht das, worauf ein Anderes folgt, sondern ein solches, wodurch und vermöge dessen ein Anderes wird und ist.

Anm. Die Umkehrung ist so unrichtig, als ob man nach einem Beispiel des Aristoteles den Satz, jeder Fieberkranke wird heiß, in den Satz umdrehen wollte, jeder Heiße wird fieberkrank.

§. 140.

b) Da aber das Causalitätsverhältniß durchaus keine blos äußere und darum zufällige, sondern eine innere und darum nothwendige Verbindung ist, so kann der Verstand überall unmöglich vom Causalgesetze abstrahiren, will er nicht sich selbst verläugnen, d. i. Unverstand werden.

Anm. In Bezug auf die Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Causalgesetzes bemerkt Hume selbst nicht ohne Widerspruch mit sich: „Ueber die Anwendung und den Gebrauch jenes Gesetzes im Leben könne durchaus kein Zweifel Statt finden, indem wir im Leben wie in der Wissenschaft keinen Schritt thun könnten,

ohne uns auf das Causalgesetz zu stützen, so daß, wenn wir auch nicht im Stande seien, seine Objectivität wissenschaftlich zu begründen, wir doch immer genöthigt seien, zu ihm zurückzukehren, und ihm Glauben zu schenken.

So schwankt Hume selbst zwischen Anerkennung und Abläugnung des Causalverhältnisses, weil er nicht von einem ursprünglichen Princip der Ableitung ausgeht.

VI. Die Kategorie des Zweckes.

§. 141.

Indem das in gleich bleibender Einheit seines Selbst bewußte Ich das Ziel seiner Thätigkeit schaut, erzeugt es in eigener That die Kategorie des Zweckes. Kein Ziel kann aber gesetzt werden, ohne das, was dahin führt, ohne dahin leitenden Weg. Es liegt im Begriff des Zweckes selbst, daß er ein Anderes fordert, auf das er sich bezieht, und durch das er möglich wird.

§. 142.

Es schließt demnach auch diese Kategorie zwei Glieder als gegenseitig sich ergänzende Momente in sich, Zweck und Mittel, in deren wechselseitiger Beziehung das Wesen dieser Kategorie sich ausdrückt.

Zweck ist eine Thätigkeit, die sich zu einem bestimmten Ziele selbst vollzieht; das was der Zweck fordert, um sich zu vollziehen, heißt Mittel [1]).

Anm. 1) Das aus der Voraussetzung Nothwendige (τὸ ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον) nach Aristoteles.

§. 143.

Das Verhältniß zwischen Zweck und Mittel ist demnach das der Wechselwirkung, d. i. beide fordern und setzen sich

gegenseitig; das Eine ist nur für das Andere, auf das es bezogen wird; der Zweck als solcher ist in Bezug auf die Mittel, durch die er sich verwirklicht, und die Mittel als solche sind in Bezug auf den Zweck, dem sie dienen, und die er durchdringt, um ihnen seine Natur einzuprägen.

Zweck und Mittel, für sich selbstständig und Gegensätze, bilden durch die vermittelnde Macht des Gedankens, der sich im Zweck verwirklicht, ein gegliedertes Ganze, d. i. sie werden in äußere und innere Uebereinstimmung gebracht, um eine gemeinsame Aufgabe zu lösen.

Anm. So ist z. B. der Zweck des Auges das Sehen. Damit dieser Zweck oder Gedanke sich realisire, übt er seine Macht über die dunkle Materie, die er geistig gleichsam bearbeitet und dem Lichte verwandt schafft. Das Auge im Dunkel des Mutterleibes gebildet und für die Wahrnehmung des Lichts vorbereitet entspricht in seiner Beschaffenheit und Construction dieser seiner Aufgabe. Der Sehnerv in der Augenhöhle ist allein unter allen Nervenzweigen für das Licht, das in unendlicher Entfernung von ihm entspringt, empfänglich. Ebenso offenbart jener Zweckgedanke seine Macht in der ganzen Construktion des Auges, in dem alle mitwirkenden Theile das Ihrige zur Vollziehung jenes Zweckes beitragen, auf eine so bewunderungswürdige kunstvolle Weise.

„Es gibt ein Gebiet organischer Thätigkeit, und zwar das ihr eigenthümlichste, auf welchem uns Physik und Chemie als die Lehren von den allgemeinen Kräften der Materie ganz im Stich lassen, wo sie auch nicht das Geringste erklären können, und wo wir daher nach den allgemein anerkannten Prinzipien berechtigt und genöthigt sind, eigenthümlich wirksame Kräfte anzunehmen. Dieses Gebiet ist die Entstehung und Erhaltung der organischen Körper, die Ursache ihrer eigenthümlichen Form und Mischung. Es hat gar keinen Sinn zu sagen, daß die allgemeinen Naturkräfte in den Organismen nur unter besondere Modification gestellt seien; denn um eben diese eigenthümliche Modification des Lebensorganismus handelt es sich. Es ist z. B. verkehrt, anzu-

nehmen, daß die auseinanderliegenden materiellen Atome sich von selbst zu einem sehenden Auge zusammenfügen. — Und wenn wir gewahren, wie die das Auge gestaltende Thätigkeit es gemäß den Gesetzen der schwingenden Aetherwellen bildet, wodurch das Sehen möglich wird, so müssen wir der formenden Kraft ein zweckmäßiges Wirken zuschreiben. (Prof. Bischof in der Denkrede auf den Physiologen Joh. Müller.)

§. 144.

Das Wesen dieser wichtigen und weitgreifenden Kategorie wird uns ebenfalls durch die Bewegung klar. Wie in der Causalität der terminus a quo der Denkbewegung, so offenbart sich in der Kategorie des Zweckes der terminus ad quem derselben. Sie ist die vorwärtsschreitende, der Thätigkeit das Ziel setzende Bewegung. Diese an sich blind, wird von dem ihr innewohnenden Gedanken geleitet, der als Gesetz ihrer Thätigkeit Ziel, Maaß und Ordnung weist.

§. 145.

Denn wiewohl der Zweck zunächst als das Ziel der Thätigkeit sich offenbart, so erschöpft dieß sein Wesen nicht.

Soll nämlich der Gedanke, der in dem Ziel zur vollen Erscheinung kommt, wirklich erfüllt werden, so muß er nothwendig schon das Vorausgehende, den ganzen Verlauf der Thätigkeit in ihrem Anfang und ihrer Fortentwickelung, beherrschen.

Der Gedanke also, der sich in dem Zwecke verwirklicht, muß, um überhaupt möglich zu sein, dem Ziele, in welchem er seine Vollendung erreicht, vorausgehen, d. i. er muß mit der wirkenden Ursache selbst ideell verwachsen sein.

Anm. Wenn in der Causalität die hervorbringende Ursache als das Frühere und die Wirkung als das Spätere erscheint, so tritt in

der Wirksamkeit des Zweckes ein umgekehrtes Verhältniß hervor; das Nachfolgende wird zum Frühern, das Ende zum Anfang. In dem Urtheil der wirkenden Ursache: Die Reibung des Bernsteins erzeugt Electricität, geht die hervorbringende Ursache (das Reiben) der Zeit nach voraus, und die hervorgebrachte Wirkung (die Electricität) schließt sich nachfolgend an. — Wir verwandeln jenes Beispiel in ein Urtheil des Zweckes, indem wir sagen: wir reiben den Bernstein, damit Electricität entstehe. Die Wirkung ist hier Zweck, und dieser Zweck (das Nachfolgende) ist wieder Ursache (das Vorangehende)." Trendelenburg.

§. 146.

Der Zweck wird also Zweckursache (causa finalis), d. i. der Gedanke des Zweckes bemächtiget sich der wirkenden Ursache als des Stoffes oder Mittels, und nöthiget sie zu der Thätigkeit, die er fordert [1]).

So ist der Gedanke des Zweckes das Erste und Letzte, die schöpferische Macht, die den Stoff sich aneignet, und aus dem Ganzen die Theile bestimmt [2]).

Diese bedeutungsvolle Wahrheit gilt im Reiche des Geistes wie in dem der Natur.

Anm. 1) Wenn das Ganze ideell vor den Theilen ist, so zeigt es sich ebenso real in dem Samen, der mit Recht das potenzielle Ganze genannt ist. Denn die Macht des Ganzen ist gleichsam in dem Samen zusammengedrängt, und beherrscht in dem gesammten Verlauf die Entwickelung (der Theile). Das Ganze als das Bildende ist hier mit der wirkenden Ursache verwachsen.

2) So hat schon Aristoteles die Natur des Zweckes aufgefaßt. Im Gegensatz zur wirkenden Ursache, die aus den Theilen das Ganze schafft, erzeugt der Zweck aus dem Ganzen die Theile, an denen er seine ideell bildende Macht bewährt, und die darum Glieder werden, welche nur im Leben des Ganzen bestehen, und von diesem getrennt als solche zu sein aufhören, gleichwie (um mit Aristoteles zu reden) Hand und Fuß, vom organischen Leibe ge-

trennt, nicht mehr sind, ausgenommen dem gleichen Namen nach, wie man etwa auch von einer steinernen Hand redet.

§. 147.

Alles menschliche Wirken, das freie geistige wie das gebundene handwerksmäßige, zeigt in anschaulicher Weise die den Stoff wie das Ganze der Ausführung nach allen seinen Theilen bestimmende Macht des Zweckes.

So bestimmt z. B. beim künstlerischen Wirken der Zweck der Darstellung eines Kunstwerkes die Wahl des Stoffes, das Maß der Gestalten u. s. w. Selbst dem Handwerker steht in der Arbeitsstunde stets der Zweck der Arbeit unverrückt vor Augen uud bestimmt aus dem Ganzen, das er vorausschaut, die von diesem geforderten Bedingungen und alle Einzelnheiten seines Geschäfts.

§. 148.

Die Natur offenbart dem denkenden Beobachter in dem ganzen Kreise ihrer wundervollen Erscheinungen und Gestaltungen die große Thatsache der Zweckmäßigkeit.

Belege dazu liefert die gesammte Wissenschaft der Natur, die uns namentlich in den Pflanzen- und Thierorganismen wahre teleologische Meisterwerke darstellt. Jene ist in dem Grade in das Verständniß der Naturdinge eingedrungen, in welchem sie den Zweck derselben durch fortgesetzte Beobachtung und Combination erkennt und begreift.

Anm. In den organischen Schöpfungen offenbart uns z. B. die Natur wahre, in sich vollendete Kunstwerke, zu deren Verständniß uns, wie dieß Cuvier namentlich in Bezug auf die thierischen Organismen auf eine eben so scharfsinnige als unwiderlegliche Weise dargethan hat, der Zweckbegriff den Schlüssel in die Hand gibt.

Die vergleichende Anatomie und Physiologie haben den Nachweis geliefert, daß das ganze Leben der Thiere, ihre Gestalt, der anatomische Bau ihrer Glieder, die physiologische Beschaffenheit und Einrichtung ihrer Sinnesorgane bis in die feinsten Verschiedenheiten, wie aus Einem Gedanken, dem Zweck, für welchen das Thier bestimmt ist, entworfen sind.

a) Die eigenthümliche Organisation der einzelnen Thiergattungen, vermöge welcher das Ganze wie alle Theile des Organismus zum Leben und zu der Bestimmung des Geschöpfes in vollkommener Uebereinstimmung stehen, zeigen die schöpferische Macht und Einheit des Zweckgedankens. Dieser bemächtigt sich als bildende Seele der einfachen elementaren Stoffe, wandelt sie um, und gibt ihnen diejenigen Eigenschaften, die sie haben müssen, um durch sie die Thätigkeit zu vollführen, die er beabsichtigt. Was hat z. B. die blinde Materie mit dem Lichte gemein? Durch den Zweck des Sehens wird sie im Auge diesem verwandt. Eben so zeigt sich auch bei den übrigen Sinnen zwischen ihrer Beschaffenheit und ihren Verrichtungen eine Harmonie, die (durch den Zweck dieser Verrichtungen) vorher bestimmt ist, ehe sie selbst eintreten. So ist das Ohr der Thiere, die abwechselnd im Wasser leben, so eingerichtet, daß es gegen das eindringende Wasser geschützt werden kann. Das Auge des Fisches ist nach dem Gesetze der Lichtstrahlenbrechung im Wasser berechnet. Der ganze Körperbau des Vogels wird schon während seiner Entwickelung im Ei nach den Gesetzen der Luftelasticität zum Zwecke des Fliegens vorausbestimmt u. s. w.

b) Ueberhaupt sind die Organe des Leibes in ihrem Bau und in ihren Formen ohne den Zweck, für den sie sind, nicht zu begreifen, und die neuere Physiologie hat in der Kenntniß der wundervollen Architektonik der Natur gerade dadurch so überraschende Fortschritte gemacht, daß sie sich vom Begriffe des Zweckes leiten ließ. Die Beschaffenheit der Bewegungsorgane, angemessen dem Elemente, in dem sich das Thier bewegen soll, ist durch den Zweck der Ortsveränderung, die des Athemorgans durch den Zweck des Athems, der ganze Bau und die Lebensökonomie des Thieres durch seine Ernährung verständlich.

Wir fügen auch hier Weniges zur Erläuterung bei. „Was die Wissenschaft der Statik und Mechanik durch Versuche und Schlüsse als Lehre vom Schwerpunkt und Hebel mühsam erworben hat, das liegt in den Bewegungswerkzeugen der Thiere, namentlich der Landthiere und des Menschen, in großen Beispielen vor Augen. — Die Bewegungswerkzeuge der Thiere sind überall dem Elemente angepaßt, in dem das Thier sich bewegen soll." Die Gestalt des Fisches z. B. ist zum Zwecke des Schwimmens in dem flüssigen Elemente auf das bestimmteste berechnet; die Füße der Landthiere sind beim Fische durch Floßen, die Haare durch Schuppen, die Lungen durch Kieme ersetzt. — Der Vogel ist nicht nur mit dem fächerartigen Flügel versehen und einer entsprechenden Kraft zu den Schwungbewegungen, sondern auch sein ganzer Bau ist lustig und leicht, dem Elemente angemessen, in dem er leben soll.

„Jedes lebende Wesen, sagt Cuvier, bildet ein Ganzes, ein einziges und geschlossenes System, in welchem alle Theile gegenseitig einander entsprechen und zu derselben Wirkung des Zwecks durch wechselseitige Gegenwirkung beitragen." Darum kann man schon aus der Bildung der Zähne auf die Lebensweise, Ernährungsart und den allgemeinen Bau des Thieres schließen. Die Fleischfresser haben schneidende, zusammengedrückte Backzähne, die Insektenfresser haben spitzhöckerige, die Pflanzenfresser abgeplattet rauhe und die Thiere, welche zugleich Fleisch und Pflanzennahrung zu sich nehmen sollen, haben stumpfhöckerige Back- oder Stockzähne.

S. die scharfsinnigen Erläuterungen des Zweckbegriffs bei Trendelenburg (Logische Untersuchungen, II. Bd. der 3. Aufl.). Vergl. überhaupt Alex. v. Humboldt: Kosmos 1845, und dessen: Ansichten der Natur, 3. Aufl. 1849, 2 Bde.; H. C. Oersted: der Geist in der Natur. 1850; A. N. Böhner: Naturforschung und Kulturleben in ihren neuesten Ergebnissen. 2. Aufl. 1864. Insbesondere von Bär, die teleologische Naturanschauung, in dessen Sammlung von Reden und Aufsätzen, 2. u. 3. Theil. Petersburg, 1873. Herm. Lotze, Mikrokosmus. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. 2. Aufl. 1869 u. A.

§. 149.

Das wichtige und bedeutungsvolle Ergebniß aus der Zergliederung des Zweckbegriffes ist:

a) Wo der Zweck erscheint — und er ist als Thatsache in der Schöpfung verwirklicht — da erscheint ein Gedanke, der will, d. i. zu einer bestimmten Absicht sich vollführt.

b) Der Zweck ist darum gleichsam die den Dingen inwohnende Seele (nach Plato das Göttliche in den Dingen), der Gedanke, der sich der wirkenden Ursache als des Stoffes oder Mittels (von Plato das Nothwendige genannt) in seiner eigenthümlichen Weise aneignet, ihm seine Spuren eindrückt, und dadurch in der Wirkung zur äußern Erscheinung kommt.

c) Aber die Seele ist vor dem Leibe; der Gedanke des Zweckes, der sich in der Wirkung vollzieht und vollendet, ist das nothwendig Vorausgehende, das die Ausführung des Ganzen und der Theile Bestimmende.

Anm. 1) „Die Chemie, sagt Liebig (Chemische Briefe), kann die Körper zwar in ihre Elemente zerlegen, aber sie kann die Anordnung derselben nicht erkennen; und auf dieser Anordnung, nicht auf dem Stoff selbst, beruht das Wesen der Dinge. Dieselben drei Elemente: Kohlenstoff, Wasserstoff und Sauerstoff, und zwar in gleichem Gewicht, bilden sowohl Milchzucker, als Sauerkraut und Baumwolle. Ebenso zeigen das Strychnin, das Chinin, Theïn, Kaffeïn und sogar das Blut bei der chemischen Zerlegung in gleicher Weise Kohlenstoff, Stickstoff und die Elemente des Wassers. Die Ursache der Verschiedenheit dieser Körper liegt also nicht in dem Stoffe an sich, sondern in der innern Anordnung ihrer Elemente; aber zur Erkenntniß derselben ist jede Analyse vergeblich. Erhellt schon daraus, daß ein bloß zufälliges Zusammentreffen diese Stoffe unmöglich habe bilden können, so ist eine solche Behauptung für die Entstehung höherer organischer Wesen völlig sinnlos. Alle anorganischen

Kräfte erzeugen nur gerade Linien und Flächen, die organischen dagegen krumme Linien und gewölbte Flächen. Fragen wir nach der Kraft, welche die Linien krümmt, so müssen wir durchaus eine neue zu jenen drei Kräften annehmen, welche die Anordnung der Elemente in den organischen Körpern bestimmt. Zur Kohäsions- und Krystallisationskraft, zur Wärme und chemischen Stoffverwandtschaft kommt noch die organische — die Lebenskraft. Diese allein ist es, welche z. B. die ungebundenen, schädlichen Wirkungen der Kohäsionskraft im Thierleib nach den Zwecken der Idee beherrscht und einschränkt. Alle Läugner dieser organischen Kraft haben keine Kenntniß der Natur, und kein Physiolog kann irgend einen ihrer Schlüsse für wissenschaftlich berechtigt halten. — Im lebenden Leibe ordnen sich die chemischen Kräfte nach der Idee, und niemals wird es der Chemie gelingen, aus Kohlensäure, Ammoniak, Wasser, Phosphor, Kalk (aus diesen Hauptbestandtheilen des menschlichen Körpers) auch nur eine einzige organische Zelle herzustellen."

2) Die menschliche Sprache ist das Erzeugniß des denkenden Geistes. In schöpferischer That hat dieser aus den wenigen Lauten der menschlichen Stimme (dem sog. Alphabet) eine große Anzahl der verschiedensten Sprachen gebildet, um dem, was ihn innerlich bewegt, eine äußere Gestalt zu geben. So ist auch die unendliche Manchfaltigkeit der irdischen Schöpfung, alle organischen und sog. anorganische Körper, aus verhältnißmäßig nur wenigen Grundstoffen, den sog. Elementen, gebildet. Um aber das Werden dieser Gebilde zu begreifen, reichen die Elemente, aus denen sie bestehen und deren verschiedene Zusammensetzung an sich nicht aus. Es muß vielmehr noch eine andere Bedingung dazu kommen. Die exacte Naturforschung hat den Nachweis geliefert, daß in der chemischen Beschaffenheit und Zusammensetzung der Stoffe eines Eies, aus dem ein Frosch, ein Vogel, ein Vierfüßler oder ein menschlicher Leib entsteht, keinerlei Unterschied zu entdecken sei. Wenn demnach aus den gleichen Stoffverbindungen bei dem gleichen Wärmegrad dennoch verschiedene Geschöpfe hervorgehen, so kann die Ursache dieser verschiedenen Entwickelung nicht in den irdischen Stoffen selbst liegen — denn gleiche Ursachen bringen unter

gleichen Umständen stets Gleiches hervor — sondern der Unterschied, daß aus den gleichen Stoffverbindungen hier ein Frosch, dort ein Vogel u. s. w. sich entwickelt, kann nur in dem treibenden Gedanken, welcher in dem Keimmaße als bildender Zweck sich bethätigt, ruhen. In diesem Sinne sagt schon Aristoteles: Alles Werden in der Natur geschieht um des Wesens willen, das Wesen aber ist der Zweck. Vergl. Böhner, Kosmos, I. Bd.

§. 150.

d) Der Zweck kehrt demnach das Causalverhältniß um; die Wirkung, nach dem Causalnexus das Nachfolgende, wird das Erste, die wirkende Ursache, dort das Frühere, wird das Mittel. Das Auge sieht, aber das Sehen, seine Wirkung, hat sich das Auge gebaut; die Organe des Mundes sprechen, aber die Sprache, diese Selbstäußerung des Geistes, hat jene Organe so beweglich gebildet. Im Samen ist die ganze Zukunft der Pflanze, ihre Entwickelung und ihre Thätigkeiten, bereits vorhanden; das Ganze, das diesen Verlauf regiert, ist also im Keime ideell da, ehe durch Entwickelung die Theile wirklich werden [1]).

e) Der Geist, aus dem der Gedanke des Zweckes stammt, ist darum der Anfang und das Ende [2]). Die wirkende Ursache, für sich blind und zufällig, wird durch den ihr eingepflanzten Zweck ursprünglich bestimmt und nothwendig.

f) So weit der Zweck in der Welt ist, ist der Gedanke in ihr verwirklicht, und der menschliche Geist erblickt in ihr das Gegenbild seines eigenen Wesens und Schaffens.

Durch den Zweck wird die Natur demnach verklärt, eine Offenbarung des freien bewußten Geistes, der den Zweck entwirft und vollführt, und der deßhalb auch die verwirklichten Zwecke seinerseits zu verstehen vermag.

Anm. 1) „Das Gesetz steht in der ganzen organischen Schöpfung

ausnahmslos da, daß überall aus der Einheit des Keimes, der bereits die Idee des ganzen werdenden Organismus enthält, die Mannigfaltigkeit der Glieder sich entfaltet; nie und nirgends findet das Umgekehrte statt. Schon dieses Herauswachsen der Glieder Eines Systems aus dem Einen, ursprünglich gestaltlosen Keime der Urzelle weiset auf die Einheit des treibenden Prinzips; aber das Zusammenstimmen der verschiedenartigsten, unendlich komplicirten Gebilde zum Lebenszweck des Einzelwesens erhebt die Thätigkeit des zwecksetzenden Einheitsprinzips über allen Zweifel."

2) Wer die wirkende Ursache zum ausschließlichen Prinzip wissenschaftlicher Erkenntniß macht, dem bleiben die größten Erscheinungen der Natur unerklärliche Räthsel. Die sogenannten Naturursachen sind für sich blind und leblos, und erklären die Dinge nicht; denn wie sollte das zweckmäßige Wirken — die große Thatsache der Natur — abgeleitet werden können von einem blind, d. i. bewußtlos Wirkenden? Die Thierwelt aus den Urbläschen des Urschleims entstehen lassen u. s. w. heißt in Wahrheit nichts Anderes, als sagen: hier entstand einmal ein Fisch, dort ein Vogel, ohne daß man weiß wie. — Auch mit allgemeinen Redensarten und unbestimmten Begriffen, wie allgemeines Lebensprinzip, Naturtrieb und Instinkt u. s. w. ist nicht weiter zu kommen; sie schieben das Problem nur zurück.

Nur als verwirklichte Gedanken einer nach Zwecken wirkenden Ursache, also als die beabsichtigten Werke eines persönlichen Gottes, hören die Naturkräfte auf, ein Spiegelbild menschlicher Vorstellungen zu sein; sie werden schöpferische, lebendige Mächte, deren Erzeugnisse wahre Kunstwerke sind, und in deren Verständniß der Menschengeist eindringen kann, da er in seiner eigenen zweckmäßigen Wirksamkeit ein schwaches Nachbild jener göttlichen erblickt. — Das mag freilich die mechanische Ansicht der Natur nicht eingestehen, die lieber den Geist verleugnet, als seine schöpferischen Thaten in der Natur anerkennen will, weil so etwas der Hoffahrt eines vermeintlichen Verstandes entgegen ist.

VII. Abgeleitete Kategorien.

§. 151.

Gleich wie die zergliederten Grundkategorien der Substantialität, der Causalität und des Zweckes aus der ursprünglichen Denkbewegung als deren unmittelbare That hervorgehen, so erzeugen diese Urbegriffe ihrerseits eine Reihe allgemeiner Formen von Begriffen, die in jenen enthalten sind und deren Umfang sie bilden. Wir nennen sie abgeleitete Kategorien, da sie sich aus den Grundkategorien unmittelbar ergeben; sie bilden mit jenen die haltenden Grundfäden in dem reichen Gewebe unserer Vorstellungen und Erkenntniß.

§. 152.

Die Substanz als thätige Ursache ihrer Accidenzen gibt den Begriff der Kraft, welche im thätigen Sein das erste ist; die Accidenzen als folgende Wirkungen heißen Aeußerungen (Erscheinungen) der Kraft.

Diese ist das Innere (Intensive), jene sind das Aeußere (Extensive), beide aber sind Erzeugnisse der durchgehenden Bewegung, die deren Einheit vermittelt.

§. 153.

Die in sich abgeschlossene Substanz ist das Ganze, die Accidenzen als ihre Erzeugnisse sind die Theile; jenes ist das Gemeinsame, wodurch die Theile entstehen, und diese als Glieder, die das gemeinsame Leben des Ganzen durchströmt, in und durch einander bestehen.

Der Theil verhält sich äußerlich zum Ganzen; das Glied vollzieht einen eigenthümlichen Zweck im Leben des Ganzen.

§. 154.

Aus der Beziehung der Substanz zu ihren Accidenzen, der Ursache zu ihrer Wirkung ergeben sich die wichtigen Begriffe der Wechselwirkung und Entwickelung.

Ganzes und die Theile zusammen, Ursache und Wirkung, sind nach ihrer einheitlichen Beziehung auf einander Wechselbegriffe, die sich gegenseitig bestimmen und messen. Indem nämlich die Substanz als das Ganze in ihren Accidenzen als den Theilen, die Ursache in der Wirkung sich äußert, diese Aeußerung aber das ist, was die Substanz zur Substanz, die Ursache zur Ursache macht, und ohne welches diese nicht wären, was sie sind, so entsteht der Begriff der Wechselwirkung.

Dieser sagt demnach aus: Eines ist nur durch das Andere; was Wirkung ist, ist eben so sehr Ursache, und die Ursache eben so sehr Wirkung. Es sind Glieder, die sich wechselseitig fordern und voraussetzen, also wirken und gegenwirken. Die Wechselwirkung weist auf das Zusammenwirken der Dinge und demnach auf die Plan- und Zweckmäßigkeit ihrer Bildungen, d. i. auf die Harmonie, die mit Ausschluß der Zufälligkeiten alles Einzelne zu einem nothwendig geordneten Ganzen zusammenhält.

Anm. „Die Wechselwirkung ist die geheimste Macht der Natur, durch welche sich das nothwendige Ganze noch in den spielenden Flocken der kleinsten Theilchen offenbart. Diese Wechselsprache der Dinge ist das lebendige Gegentheil der stummen Vereinzelung." Trendelenburg.

§. 155.

Die Ursache ist nicht an sich Wirkung, und die Wirkung ist nicht an sich Ursache, sondern beide sind es nur durch das Werden, d. i. durch Einheit ihres Seins und ihrer Thätigkeit.

Der Begriff des Werdens erklärt den der Entwickelung,

als einer rein aus sich und in sich beweglichen Thätigkeit, die ebensosehr vorgreift als rückgreift, und deren einzelne Momente sich wie Grund und Folge gegenseitig bedingen, und in einander enthalten sind. In dieser Wechselbeziehung ist das Glied, das Wirkung ist, ebensosehr Ursache und die Ursache ebensosehr Wirkung.

Anm. Hegel bestimmt das Werden als die Einheit des Seins und Nichtseins. Während der Tag wird, ist er schon da und auch noch nicht da.

§. 156.

Die entwickelten Begriffe geben, wenn der Zweck sie sich aneignet und gleichsam in ein Centrum sammelt, die Elemente für den realen Begriff des Organismus. Der fundamentale Unterschied zwischen diesem und dem Mechanismus ergibt sich aus folgendem.

Der Organismus ist der Begriff einer Substanz, in welcher ein Zweck sich verwirklicht, und als inwohnendes Prinzip Stoff und Form in rein innerer Thätigkeit bestimmt.

Der Zweck, die Macht des Geistes, eignet sich den Stoff an, prägt diesem als bildendes Prinzip einen spezifischen Charakter ein, wodurch sie die eigenthümliche organische Materie des Leibes und dessen Aeußerungen, die wir als Lebenserscheinungen kennen, bedingt sind. Dieß schöpferische und erhaltende Prinzip der Organismen kann daher auch als Lebenskraft bezeichnet werden.

Auch die Form der Organismen ist nicht von Außen gegeben, sondern wird von Innen erzeugt, und erscheint als vom Zweck bestimmtes Maß des Dinges, in Beziehung auf das Wesen desselben als bedeutsames Ebenmaß.

So wird das Organische in Wahrheit zum Symbolischen, indem der innere aus dem Ganzen die Theile bildende Gedanke des Zwecks in der Form zur äußern Erscheinung

kommt, und daraus als aus seinem Erzeugnisse vom denkenden Geiste aufgefunden und zum Verständniß gebracht werden kann.

Anm. „In diesem Sinne darf man sagen, daß die Formen der (organischen) Erscheinungen die Schriftzeichen Gottes sind.“ Trendelenburg. — Die Bedeutsamkeit des Maßes der Dinge — im Reiche des Geistes und der Natur — hat besonders Plato tief erkannt und zur Basis seiner philosophischen Weltanschauung erhoben. Auch Longinus (Fragm.) sagt: *προήλθε δὲ τὸ μέτρον ἐκ θεõν, μέτρῳ τὰ τε οὐράνια καὶ ἐπίγεια κεκοσμήκοτος· ἁρμονία γὰρ τίς ἐστι καὶ τõις ἐπουρανίοις καὶ ἐπιγείοις.*

§. 157.

Dem Organismus steht gegenüber der Mechanismus; in diesem bethätiget sich zwar auch ein Zweck, aber nicht als immanente Kraft, sondern als etwas von Außen (durch einen fremden Verstand) Gegebenes. Deßhalb verhalten sich hier auch die Theile nur äußerlich zu einander, indem sie durch äußern Druck und chemische Verwandtschaft in Bewegung gesetzt werden. Sie stehen daher nicht in innerer Wechselwirkung, wie beim Organischen, vermöge welcher bei diesem die Theile als Glieder wechselseitig Ursache und Wirkung, Mittel und Zweck sind.

Im Gegensatz zum Mechanismus, in welchem die Theile für sich bestehen, verlieren im Organismus die abgelösten Glieder ihren Bestand, weil sie aufhören im Dienste des Zweckes zu stehen, von dem das Leben des Ganzen wie der Glieder ausströmt.

Anm. „Mechanismus und Organismus haben den Zweck gemeinsam, aber dort bleibt er fremdes Gut, hier wird er eigenes Leben. — Die organische Einheit ist eine Einheit der Entwickelung, die aus dem Ganzen geschieht, nicht der Zusammensetzung, die (durch äußeren Zwang) aus den Theilen entsteht.“

VIII. Die modalen Kategorien.

§. 158.

Die modalen Kategorien beziehen sich nicht sowohl, wie die bisher entwickelten Grundbegriffe, auf die Bestimmung dessen, was ein Ding ist, als vielmehr wie es vom denkenden Geiste erkannt wird. Die Begriffe der Modalität sind also solche, welche aus der Beziehung des Dinges zu dem auffassenden und begreifenden Denken, also in Bezug auf das Wie des Erkennens, hervorgehen.

§. 159.

In dieser Hinsicht heißen die Dinge Erscheinungen und zwar in doppeltem Sinne; einmal in sofern sie Gegenstand des auffassenden Denkens, also der Wahrnehmung, sei es der innern oder äußern, sind; sodann in sofern sie Aeußerungen, Offenbarungen ihres thätigen Grundes sind, und als solche vom begreifenden Denken, das an den Spuren der Wirkung den Grund sucht, erkannt werden.

§. 160.

Die erkannte wirkende Ursache und der erkannte bestimmende Zweck heißen in Bezug auf das, was aus ihnen begriffen wird, Grund. Dieser umfaßt stets die Totalität der erzeugenden Bedingungen, deren Ineinandergreifen mit Nothwendigkeit die Erscheinungen bestimmt. Hat das Denken alle erzeugenden Bedingungen in ihrer Einheit erfaßt, so hat es die Sache aus ihrem Grunde begriffen.

§. 161.

Der Grund hat eine objective und subjective Seite. Da Ursache und Zweck in der Wirkung ihre Spuren offenbaren, so

heißt diese Erkenntnißgrund (ratio cognoscendi), indem der denkende Geist von diesem aus auf jene als den, dem Sinne verborgenen, Gründen der Sache (causa essendi) rückwärts schließt und die Einsicht in sie gewinnt.

Die Erkenntniß aber vollendet sich dadurch und erhält das Merkmal der Nothwendigkeit, wenn der denkende Geist aus dem gefundenen Realgrunde vorwärts die Erscheinung construirt, und so gleichsam durch eine schöpferische That die Sache aus ihrem Grunde nachschafft.

Anm. Grund und Ursache verhalten sich wie Allgemeines und Besonderes. Der Grund, als ein modaler Begriff des Verstandes, d. h. des begreifenden Denkens, bezeichnet etwas allgemein Gedachtes, die Ursache bezieht sich auf den einzelnen concreten Fall. In dem Urtheile: der Same keimt, weil er den erforderlichen Bedingungen übergeben ist, ist der Grund (vom allgemeinen Gesetz des organischen Lebens hergenommen), und in dem Urtheile: dieser Same keimt, weil u. s. w. wird die Ursache bezeichnet. Diese Ursache allgemein aufgefaßt wird zum Grunde.

§. 162.

Der Realgrund ist, soweit unsere Erfahrung des Endlichen reicht, nirgends eine absolute Einheit, sondern überall finden wir die wirkenden Ursachen in Bezug auf ihre Thätigkeiten abhängig von verschiedenen mitwirkenden Thätigkeiten, als Bedingungen jener primitiven. Denn jede endliche Entwickelung geschieht in Folge der Erregung. So ist der Same die Ursache der Pflanze; aber zu dieser seiner Wirkung entwickelt er sich erst, wenn er den natürlichen Reizen seines Keimens und Wachsens hingegeben ist.

§. 163.

Der volle Grund einer Sache liegt also nicht in der pri-

mitiven Ursache allein, sondern in einer Mehrheit von Bedingungen, deren lebendiges Ineinandergreifen zu einem harmonischen Zusammenwirken, damit das beabsichtigte Produkt entstehe, eben die bestimmende Macht des weltbeherrschenden Zweckes beurkundet.

Anm. In der That stößt man auf einen metaphysischen Widerspruch, wenn man die wirkende Ursache oder die Causalität, wie jede materialistische Doctrin thut, als alleinigen Erkenntnißgrund der Erscheinungen der Natur gelten lassen will. Denn entweder enthält die Wirkung nichts Anderes, als was in der Ursache liegt, dann würde jene mit dieser zusammenfallen und wäre von ihr nicht zu unterscheiden; oder sie enthält auch ein Neues, was nicht in der wirkenden Ursache gelegen, woher also dieses Fremdartige? und wodurch stimmt es mit dem, was von der primitiven Ursache ausgegangen, zu einer planmäßigen einheitlichen Wirkung zusammen? Kurz die Causalität reicht zum Verständniß der Erscheinungen der Natur, also zur Erklärung des thatsächlichen Zusammenpassens der Dinge, worin eine alle Bildungen der Natur beherrschende Plan- und Zweckmäßigkeit sich beurkundet, nicht aus; daher nimmt jedes auf sie ausschließlich erbautes System, wie in neuester Zeit auch der Darwinismus, zu lauter willkührlich beigezogenen Zufälligkeiten seine Zuflucht, in denen freilich für den Gedanken kein Platz mehr ist. —

§. 164.

Die Erscheinung ist ein modaler Begriff des anschauenden, der Grund des begreifenden Denkens. Aus ihnen erklären sich die modalen Kategorien der Wirklichkeit, Möglichkeit, Nothwendigkeit, Zufälligkeit, Begriffe, bei deren Erörterung weniger auf den schwankenden Sprachgebrauch, als auf das was in der Sache liegt, Rücksicht zu nehmen ist.

§. 165.

Das Wirkliche ist das Wirksame, d. i. was der Sinn, sei

es der innere oder äußere, auffaßt, weil es ihm entgegentritt. Das Wirkliche erweist sich durch die eigene That, ist darum für das Denken Thatsache, und als solche von ihm unabhängig.

§. 166.

Wenn die wirkende Ursache und die mitwirkenden Bedingungen nur theilweise erkannt sind, so daß das Fehlende vom Denken ergänzt wird, so gibt das den Begriff der Möglichkeit.

Das Mögliche schließt also nur einen Theil des Grundes in sich, und ist in sofern etwas Unbestimmtes, das, je nachdem Dies oder Jenes hinzutritt, so oder anders wirklich wird.

Anm. Dieß ist die reale Bedeutung des Möglichen. Der Begriff bloß logisch aufgefaßt, sagt: possibile est, quod non implicat contradictionem.

§. 167.

Ist der hindernde Grund erkannt, warum Etwas nicht wirklich sein kann, so entsteht der Begriff des Unmöglichen. Das Unmögliche ist demnach ein bloß Gedachtes, das mit Nothwendigkeit die Wirklichkeit ausschließt.

Anm. Es ist z. B. unmöglich, daß der fallende Stein steige; das Gesetz des Falles, d. h. die erkannte Nothwendigkeit, widerspricht dem möglichen Gedanken und schließt ihn aus.

§. 168.

Sind nicht nur die wirkende Ursache, sondern alle mitwirkenden Bedingungen erkannt, warum ein Ding so und nicht anders wirklich ist, so entsteht der Begriff der Nothwendigkeit.

Dieser beruht also auf dem vom Denken erkannten Verhältniß zwischen Grund und Folge, und sagt aus: daß die Sache ihrem vollen Grunde nach nicht anders wirklich sein könne, daß das Gegentheil unmöglich sei. Dieser Begriff der bewußten Noth=

wendigkeit ist ein modaler Begriff, da er nicht bloß durch die im Sein vorhandenen objectiven Bedingungen, sondern ebenso durch die subjectiven des Denkens zu Stande kommt.

Anm. Die Begriffe Möglichkeit und Nothwendigkeit verhalten sich demnach wie Theil und Ganzes. Dort hat das Denken den Grund nur theilweise, hier in der Totalität aller seiner Bedingungen erfaßt. Das Mögliche aber strebt zum Nothwendigen hin, je mehr die erkannten Bedingungen der Sache zunehmen, bis der Gedanke durch fortschreitende Ergänzung der fehlenden Bedingungen sich als das ideelle Gegenbild des Wirklichen weiß, und darum in das Nothwendige übergeht.

§. 169.

Wird indeß die Nothwendigkeit, wie gewöhnlich, als die Unmöglichkeit des Gegentheils erklärt, als das was sich nicht anders verhalten könne, so ist dieß eine bloß negative und formelle Bestimmung des Nothwendigen, nach welcher es das Unvermeidliche oder blind Nothwendige ist, d. i. das durch äußern Zwang oder blinde Gewalt, darin kein Gedanke waltet, beherrschte.

Der positive Charakter des Nothwendigen besteht darin, daß es allen seinen Bedingungen nach, aus deren Einheit der volle Grund erwächst, vom Denken erkannt wird als das, was nicht anders sich verhalten könne.

Durch Einsicht in den vollen Grund, also in die wirkende Ursache und in den das Einzelne zu seinem Dienst vereinigenden Zweck, wird dem Denken das den Erscheinungen immanente thätige Allgemeine offenbar, das eben das Nothwendige des Dinges ist, und Gesetz heißt, in sofern es die ganze Entwickelung bestimmt. Gesetz ist also nur ein anderer Ausdruck für den erzeugenden vollen Grund.

Anm. „Das (erkannte) Allgemeine des Grundes (d. i. das Gesetz) eröffnet das Verständniß, indem es dasselbe, was die Sache her-

vorgebracht hat, auch in Gedanken hervorbringt.“ Trendelenburg.

§. 170.

Die Einsicht in das Nothwendige beruht demnach auf der Erkenntniß des vollen Grundes, welche ihrerseits nur durch die Gemeinschaft des Denkens und Seins möglich ist, so daß das Denken das Sein bis zu seinem Grunde durchdringen, und im Geiste nachconstruiren kann, was ihm in der Natur als verwirklichte Thatsache entgegentritt.

Zugleich beruht auf jener Gemeinschaft des Denkens und Seins, deren Bestimmungen sich gegenseitig fordern, die Versöhnung des freien Geistes und der Nothwendigkeit auf dem Gebiete des ethischen Lebens. Denn die Freiheit geht hier im Dienste des erkannten Gesetzes in die Nothwendigkeit über, die die Möglichkeit des Andershandeln ausschließt.

§. 171.

Wird der Begriff des Zufälligen als das bestimmt, was nicht ursächlich bedingt sei, so ist es ein inhaltsleeres Wort, eine Geburt der Trägheit des Geistes und nicht des Denkens.

Der Begriff des Zufälligen erhellt an dem des Nothwendigen. Zufall nämlich ist das, was zum Nothwendigen, also zu dem durch den erzeugenden Grund in sich bestimmten, äußerlich hinzukommt. Eben darum, weil das Zufällige weder in der wirkenden Ursache noch in dem bestimmenden Zweck ursprünglich begriffen war, ist es dem Denken fremd und ihm undurchdringlich. So ist es, um ein bekanntes Beispiel des Aristoteles anzuführen, Zufall, wenn Jemand beim Ackern einen Schatz findet. Hier tritt zu den durch den Zweck nothwendig bestimmten Thätigkeiten etwas Fremdes hinzu, das außer dem Kreise jener und darum auch der Berechnung liegt.

§. 172.

Wenn das Denken im Erfassen des Nothwendigen seine Größe zeigt, so erfährt es am Zufälligen seine Beschränktheit. Aber gerade dieß wird für den rastlosen Geist ein neuer Impuls zu weiterer Thätigkeit und Forschung, um seine Herrschaft über die Natur zu erweitern. Vieles was früher als zufällig erschien, wie die Bewegung der Planeten und Kometen, ist jetzt in seinen nothwendigen Naturgesetzen erkannt und der Macht des berechnenden Geistes unterthan.

Je mehr darum der denkende Geist in die Dinge eindringt, desto mehr schwindet das Zufällige, das für sich nicht grundlos, sondern ebenfalls nothwendig, also vom Gedanken bestimmbar, ist.

Anm. „Das Zufällige erscheint nur auf dem Standpunkt der auf einen Theil beschränkten Nothwendigkeit, und es verschwindet in demselben Maße, als das Erkennen vorrückt und die Nothwendigkeit des Einzelnen zur Nothwendigkeit des Ganzen erhebt. Das Zufällige ist daher in der Wissenschaft immer nur ein Uebergang und der Impuls zu einer weitern Forschung."

IX. Objective Gültigkeit der Kategorien.

§. 173.

Haben die Kategorien bloß subjectiven Werth, als nothwendige Gesichtspunkte alles Denkens, wobei es aber ungewiß bliebe, ob das Wesen der Dinge ihnen entspräche? Oder sind sie zugleich in den Dingen objectiv, und deren innerste Natur, so daß der denkende Geist von ihnen geleitet zu einer wahren Erkenntniß der Welt gelangt?

Diese berühmte Frage, der gordische Knoten der Philosophie, ist durch das Prinzip der Ableitung von vorn herein gelöst.

Die Bewegung ist das dem Denken und Sein Gemeinsame,

das die beiden Welten, die innere oder geistige und die äußere oder physische, Beherrschende und Vermittelnde. Sie ist die reale schöpferische Macht im Denken, und die ideale gestaltende Kraft in den Dingen; darum müssen auch die unmittelbaren Erzeugnisse aus ihr, die Kategorien, dem Denken und Sein gemeinsame Bestimmungen sein, d. i. sie müssen, gleichwie ihr Prinzip, zugleich eine subjective und objective, eine geistige und erfahrungsmäßige Bedeutung haben.

§. 174.

Sind also zunächst auch die Kategorien unmittelbar aus der Denkbewegung des Geistes erzeugt (was dem Idealismus zugegeben werden muß), so folgt daraus nicht, daß sie in der Natur der Dinge nicht wirklich sind. Ihr subjectiver Ursprung zeugt nicht gegen ihre objective Bedeutung, so wenig als der subjective Ursprung der Anschauungen von Raum und Zeit deren Objectivität ausschließt.

§. 175.

Sind aber die Kategorien keine willkürlichen Zuthaten des Denkens zu den Dingen, sondern sind sie zu diesen gleichsam als gestaltende Seele eingeboren, so kann der Geist das Wesen der Dinge als sein eigenes Wesen erkennen. Denn die Grundbegriffe, ohne die wir nicht denken können, sind auch die Grundbestimmungen alles Seienden, ohne welche dieses nicht wirklich ist. So finden wir überall in den Dingen der Außenwelt Wesen und Eigenschaften, Ursache und Wirkung, Zweck und seine Beziehung u. s. w., d. i. die Kategorien in der Welt wirklich geworden. Vernunftgesetze und Naturgesetze begegnen sich einander.

So wird das Denken des Geistes in Wahrheit ein Nach-denken, d. i. ein Wiederdenken der objectivirten Gedanken in der Welt, die

er als ein herrliches Kunstwerk schaut und erkennt, darin ein unendlicher Geist seine schöpferische Macht offenbart.

Dieß ist der richtige Sinn des vielfach gebrauchten und mißbrauchten Ausdruckes einer Identität des Denkens und Seins.

Viertes Kapitel.

Die Erkenntniß aus der Idee oder die ideale Erkenntniß.

I. Entwickelung der Idee.

§. 176.

Die Erkenntniß vollendet sich durch die Idee (§. 34), zu deren Entwickelung und Verständniß der Zweckbegriff, wenn seine tiefgreifende Bedeutung in den Schöpfungen des Geistes und der Natur richtig aufgefaßt und verstanden wird, den Uebergang macht.

Anm. Wir vermögen die Zwecke, welche die Natur verwirklicht, nur zu erkennen, weil der Geist selbst Zwecke entwirft. Das Wesen des Zweckes ist die Nachbildung der Sache aus dem Ganzen, der Theile aus dem bestimmenden Gedanken, der als das Prius jenen vorausgeht. Aber das einzelne Ganze ist wieder nur Bruchstück eines höhern, in dem es seinerseits begriffen wird. Dieß führt zu einer höhern Stufe der Erkenntniß, zur Idee, in der die Denkbewegung ihren Abschluß sucht, und von Stufe zu Stufe findet.

§. 177.

Durch den in der Welt verwirklichten Zweckbegriff erscheint diese als ein künstlerisches Ganze, in welchem wie in seinem lebendigen Leibe sich ein unendlicher Gedanke verwirklicht, von dem das Einzelne, als das Glied jenes Ganzen, sein eigenthümliches Maß und Licht erhält.

Die volle Wahrheit des Einzelnen wird demnach nur durch seine Beziehung zum Ganzen, aus dem es als Glied stammt, erkannt. So offenbart sich z. B. in den einzelnen Organen des menschlichen Leibes ein bestimmter Zweckgedanke, wie in der wundervollen Construction des Auges das Sehen, in der der Bewegungsorgane die Ortsveränderung; aber diese selbst werden ihrer vollen Bedeutung und ihrem wahren Werthe nach erst durch die Beziehung zu dem Ganzen des menschlichen Lebens verstanden.

Anm. Kein Theil der Naturwissenschaft ist verständlich, außer in seinem innern Zusammenhang mit dem Ganzen, das wie aus Einem Gedanken entworfen ist, so daß alle Theile der Natur sich gegenseitig bedingen, und je das Niedere auf ein Höheres hinweist, dem es dient. „Was sich zu vollenden scheint, wie selbstständig in sich geschlossen, dient wieder als Glied einem umfassenderen, bedeutsameren Leben. Die Pflanzenwelt, in sich groß und schön, opfert ihre Größe und Schönheit der Thierwelt, deren Leben und Erhaltung die Vegetation wie eine nothwendige Voraussetzung fordern. — In der Thierwelt dienen die Sinne nur dem Organismus, der seine Erhaltung sucht. (Die ganze Beschaffenheit und Einrichtung der Sinne wird aus diesem Zweck begriffen.) — Der Mensch befreiet die Sinne von diesem selbstischen Zwecke des einzelnen Naturorganismus. In dem Menschen erscheint ein höherer Zweck, und indem die Sinne sich diesem ergeben, verklären sie sich selbst. So ist z. B. das Tastgefühl auf den niedern Stufen des Thierlebens mit den Werkzeugen zum Bewegen, Greifen, Wehren verbunden. Beim Menschen hat sich das Tastgefühl in der beweglichen Hand zum Werkzeuge der manchfaltigen Künste herausgebildet. Das Gehör, der wachsam horchende Sinn des Thieres, um die Gefahren zu meiden, vermittelt bei Menschen die verständige Sprache, den Wechselverkehr des Geschlechts, die Bedingung alles Denkens; das Gesicht, der Sinn der räumlichen Bewegung, wird zum beweglichen Auge, das dem Menschen die Unendlichkeit der Welt und ihrer Erkenntnisse erschließt. Kurz alle Sinne treten beim Menschen zugleich in den

Dienst des denkenden Geistes, und ihre Organe werden von diesem höhern Zwecke gebildet und im Dienste desselben gleichsam von einer niedern Stufe zu einer höhern emporgehoben."

§. 178.

Es ist demnach ein wesentlicher Zug und die höchste Aufgabe des Denkens, dessen rastlose Bewegung nur in der zusammenpassenden Einheit des Ganzen einen festen Halt und Abschluß findet, alles Einzelne im Ganzen als seinem letzten Grunde, worin es wurzelt, zu erkennen.

Anm. Solche organische Ansicht der Welt verklärt den Begriff zur Idee, den Verstand zur Vernunft; das theoretische Interesse des Erkennens geht in das praktische der Vernünftigkeit über.

§. 179.

Die Idee ist nämlich der Begriff des Dinges, aber nicht blos wie dieß für sich wirklich ist, sondern wie es nothwendig ist, d. h. wie es in seiner Beziehung zum Ganzen, dessen Glied es ist, sein soll.

Die Idee geht demnach über den Begriff hinaus, und ist subjectiv das vom Denken unter dem Gesichtspunkte des Zweckes erzeugte, maßbestimmende Bild des Dinges in seinem organischen Zusammenhange mit dem Ganzen. So ist z. B. der Begriff des Rechts der Inbegriff der Bedingungen, durch welche die Freiheit des Einen neben der Freiheit des Andern bestehen kann; die Idee des Rechts erfaßt diese Bedingungen in ihrem innern Zusammenhang mit dem Vernunftleben überhaupt, und bestimmt es als dasjenige Organ, wodurch jenes in seiner Verwirklichung sich selbst erhält.

Anm. Vergl. Psychologie §. 65 ff. Der Begriff ist das Wesen des Dinges, wie es ist, die Idee, wie es sein soll, d. i. wie es wird als lebendiges Glied des organischen Ganzen. In jedem

historischen Staate ist der Begriff des Staates wirklich und ganz, ohne welchen diese Erscheinung gar nicht in den Kreis dessen gehörte, was wir Staat nennen; durch den Begriff ist auch die Idee in jedem Staate verwirklicht, aber nur theilweise, jeder wirkliche Staat bleibt hinter der Idee zurück; aber er erstirbt in sich selbst, wenn er nicht in organischer Entwickelung zur Idee fortschreitet, und ihr immer näher kommt.

§. 180.

Objectiv ist die Idee eben sowohl verwirklichtes Sein, nämlich durch den Begriff, als in fortschreitendem Entwicklungsprozeß sich verwirklichender Zweck. So existirt der Begriff Mensch in jedem einzelnen Menschen, und damit ist auch die Idee objectiv, aber nicht als ein fertiges, todtes Sein, wie der Begriff, sondern als ein lebendiger Prozeß, vermöge dessen mit jedem Momente, in welchem der Mensch seiner Bestimmung mehr adäquat wird, der ideale Mensch an Existenz gewinnt.

Anm. 1) Von diesen beiden Bestimmungen der Idee hebt Plato die erste, Kant die zweite hervor. Bei jenem ist die Idee verwirklichtes Sein und constitutiv, bei diesem sich verwirklichender Zweck und regulativ. Die Idee ist aber keines von beiden ausschließlich, sondern ihre lebendige Einheit; sie ist zugleich Abbild und Vorbild, Dasein und Entwickelung; die angeschauten Dinge in der Welt sind die Spuren ihrer unendlichen Entwickelung.

2) Auf dem Standpunkt der organischen Weltansicht, zu welcher die Zweckmäßigkeit der Natur und ihrer Bildungen mit innerer also nothwendiger Consequenz führt, sind die Ideen die idealen Grundtypen der Dinge, nach denen sich diese in den manchfaltigsten Gestalten und Modificationen verwirklichen, aber nur vermöge des alles Leben beherrschenden Grundgesetzes der Entwickelung, für deren einzelne Stufen der bestimmende Zweck jeweils Maß und Ziel setzt. Das Weitere hierüber in der Kosmologie.

II. Unmittelbarkeit der Idee.

§. 181.

Wie das Licht sich selbst offenbart, und dieß sein eigentlicher Beweis ist, so ist auch die Idee die Verkünderin ihrer selbst.

Die Wahrnehmung der Idee ist nämlich bedingt einerseits durch ihre That, d. i. durch ihre Offenbarung oder Verwirklichung in der Welt, anderseits durch die Entwickelung des denkenden Geistes, den Spuren jener Offenbarung nachzugehen, sie aufzufassen und zu verstehen.

Anm. All unser Erkennen gleicht dem Lesen eines Buches. Hier bedingen beide, Inhalt und Leser, das volle Verständniß. Die Parallele gilt auch bezüglich der Erkenntniß aus der Idee. „Wenn wir ein Gedicht lesen, so sammeln wir gleichsam nach und nach aus den Theilen den Gedanken des Ganzen und fassen ihn zu einem Bild zusammen, das dann rückwärts den Sinn der Theile beleuchtet. Nur aus den Theilen verstehen wir das Ganze und wieder erst aus dem Ganzen die Theile.

Wir lesen die Welt nicht anders, als ein solches Gedicht. Wenn wir aus den einzelnen Erscheinungen zum Grunde, aus den einzelnen Theilen zum Ganzen streben, so gehen wir den Weg der Erfahrung. Und wenn die Theile aus dem vorläufig erfaßten Ganzen neues Licht empfangen, so führt uns die Idee.

Erfahrung und Idee fordern sich hiernach einander; und die Größe menschlicher Erkenntniß liegt darin, daß sich beide durchdringen.“

§. 182.

Das Vernunftleben ist nämlich die thatsächliche Einigung des Denkens und Seins; aber eine freie, durch keine Demonstration bedingte, Erhebung des Geistes zur Idealität seines eigenen Wesens, wodurch sich ihm zugleich die der Natur erschließt.

Hieraus erklärt sich, wie die Objectivität der Ideen ge=

läugnet werden kann in derselben Weise, in welcher der Blindgeborene das Licht und sein Erzeugniß, die Farbenpracht der Natur, läugnet.

Anm. Die Liebe der Seele zu den Idealen und das Leben für dieselbe hat der Sprachgebrauch „Glaube" genannt, ein durch das Herkommen geheiligtes Wort, das auch die Wissenschaft adoptiren darf, wird nur jede vage Bedeutung, in welcher das Wort auch sonst wohl genommen wird, ferne gehalten.

§. 183.

Die Idee ist demnach, gleich den Kategorien, nicht etwas *ursprünglich Gegenständliches* im Geiste, sondern wird durch seine Denkthätigkeit *natürlicher Entwickelung erzeugt*.

Daß wir aber überhaupt nach irgend einer Seite hin das Bewußtsein der Unvollständigkeit und Unvollkommenheit unserer Gedanken und Strebungen fassen, ist nur möglich, wenn wir ein uns ursprünglich inwohnendes Maß für das Ideale, für das in sich vollendete Wahre, Gute und Schöne haben, woran sich uns die *Ungenügendheit* unserer gegenwärtigen Geistesstufe offenbart, aber auch zugleich die *Sehnsucht* nach dem *höhern Leben* sich in uns ewig jung erhält und die *begeisterte Liebe* entzündet für weiteren Fortschritt und Vollendung.

§. 184.

Bei der *wissenschaftlichen* Entwickelung und Verdeutlichung der Ideen verfährt das Denken wie bei Bildung der Begriffe, *scheidend* und *verbindend*.

Es *verneint* nämlich alle erfahrungsmäßigen Unvollkommenheiten von der Idee, und *bejaht* in ihr alle erfahrungsmäßigen Realitäten, welche ihr beigelegt werden müssen gemäß der Einen *Kategorie* des Idealen, der der *Vollkommenheit*, d. i. des

in sich Vollendeten, das ist, was ein Ding nach seinem Wesen und nach seiner Zweckbeziehung zum Ganzen sein soll.

III. Die Idee des Unendlichen.

§. 185.

Alles Dasein offenbart sich uns als ein Endliches d. i. als ein Sein, das durch ein Anderes, in dem es seinen Grund hat, bedingt und folglich beschränkt ist.

Das Denken, dessen Aufgabe ist, die Dinge in ihren Gründen und zwar den letzten, welche sie tragen, zu begreifen, findet demnach im Endlichen selbst keine höchste Befriedigung und folglich keinen Abschluß, da alles Gewordene oder Gewirkte nirgends einen ursprünglich festen Punkt darbietet, sondern als ein Bedingtes stets über sich hinaus auf ein anderes seinerseits Bedingtes hinweist.

Diese endlose Folge von bloß Bedingtem ist für das auf Einheit des Ganzen gerichtete Denken ein unfaßbares Chaos, in dem nur Wirkungen vorhanden wären, aber keine Ursache an sich, die als letzter und höchster Grund die ganze Reihe des Gewirkten tragen würde. Das Denken tritt in Widerstreit mit seinem eigenen Grundgesetz der Causalität, das zu den Wirkungen die zureichende letzte Ursache fordert.

§. 186.

Aus diesem Zauberkreis befreit sich der denkende Geist, der nach seinem wesentlichsten Zuge nach der zusammenfassenden Einheit des Ganzen strebt, dadurch, daß er alle Beschränkungen aufhebend zur Idee des Unendlichen oder (nach philosophischer Ausdrucksweise) des Absoluten sich erhebt. Der Begriff des Unendlichen, vom Denken in gleicher logischer Consequenz erzeugt,

wie die seine Thätigkeit durchdringenden Kategorien, ist der des schlechthin Seienden, das weil vollkommen und in sich gegründet alle Beschränkungen, die dem Gewordenen als dem Bedingten eigen sind, ausschließt.

In dem Begriff des Unendlichen, als dem unbedingt Seienden, hat die Denkbewegung die letzte Bedingung an und für sich, die nicht wieder bedingt ist, also die höchste bedingende Ursache alles Daseienden gefunden, und damit den festen Haltpunkt, der die Einheit des Ganzen trägt.

Anm. Das Unendliche, „diese höchste Divination des menschlichen Geistes", erscheint nur dem Ausdruck nach als ein negativer Begriff, wodurch der Gegensatz zum Endlichen, dessen Beschränkungen verneint werden, bezeichnet werden will; seinem Inhalt nach ist er ein rein bejahender und der umfassendste aller Begriffe.

§. 187.

Das Unendliche ist nicht nur das nothwendige höchste Ziel der Denkbewegung, es ist auch deren ursprüngliche Voraussetzung, also der Ausgangspunkt alles Denkens; denn daß der Geist überhaupt etwas zu erkennen sucht, geschieht zu dem Ziele, es ganz und genügend zu erkennen. Alles Denken ist eine Sehnsucht des Geistes, aus der Beschränkung herauszutreten in das Unbeschränkte oder in die Unendlichkeit, gleichwie überhaupt (nach einem heiligen Worte) alle Creatur nach Erlösung und Vollendung seufzt.

§. 188.

Ist nun aber das Unendliche, auf das der tiefste Zug der Menschenseele geht, von vornherein der höchste Zielpunkt alles Denkens, ohne den überhaupt keinerlei Erkenntniß endlicher Dinge, selbst der geringfügigsten zu Stande kommt, so entsteht die Frage: Ist das Unendliche ein bloßes aber nothwendiges Ideal des Denkens? Oder ist es in Wahrheit? Und wenn es in

Wahrheit ist, wie ist sein Leben zu erkennen? Welches sind seine Bestimmungen?

§. 189.

Die Antwort auf die letztere Frage weist uns auf das Endliche selbst zurück; denn uns ist zunächst nur dieses gegeben, und das Unendliche ist, wie schon aus seiner Idee erhellt, nicht äußerlich neben dem Endlichen, weil es dann als durch dieses begränzt nicht das Unendliche wäre. Ebenso besteht das Endliche als das Bedingte seinem Begriffe nach nicht für sich, sondern nur durch und in dem Unendlichen, und ist also dessen Offenbarung.

§. 190.

Es ist demnach Aufgabe aller Wissenschaften, durch Erforschung des Endlichen, so weit dieß den Kreis einer jeden berührt, ihren Beitrag zur Erkenntniß des Unendlichen, das in jenem wie in einem Spiegel zur Erscheinung kommt, zu liefern.

Die Realphilosophie insbesondere hat sodann die einzelnen Bruchstücke in ein Gesammtbild der Erkenntniß zu vereinigen, das, wäre seine Vollendung uns möglich, ein geistiges Gegenbild des Unendlichen sein würde.

§. 191.

Indeß ist unsere Erkenntniß des Endlichen selbst noch sehr mangelhaft und beschränkt, um wie viel mehr die seines tiefsten Grundes, des Unendlichen!

Je mehr sich demnach unsere Erkenntniß der Welt erweitert und vollendet, muß sich der Natur der Sache nach auch die Erkenntniß des Unendlichen erweitern und vervollständigen. Denn allerdings ist es wahr, daß jeder Strohhalm hinreiche, daraus die Gottheit zu erkennen. Denn jedes einzelne Endliche weist als das Bedingte über sich selbst hinaus auf das Unendliche, in welchem als dem Unbedingten es seinen zureichenden Grund findet.

§. 192.

Wird nun das reale Bedingte erkannt, so muß das Denken auch das Unbedingte, als seinen erzeugenden Grund, nothwendig real setzen, wenn anders es weiß was es will; denn das reale Bedingte kann nicht in einem täuschenden Schein, dergleichen ein bloß ideell Unendliches oder ein unbestimmter Regressus ins Endlose, wobei man nicht zu Ende kommt, wäre, gegründet sein. Das Letztere ist ein Ungedanke, der nichts erklärt und den das vom Causalitätsgesetz beherrschte Denken, dessen Wesen die Bestimmtheit ist, als schlechthin unmöglich zurückweist.

Anm. Die obige mögliche Frage: ob das Unendliche nicht ein bloßes wiewohl nothwendiges Ideal unseres Denkens sein könne, widerlegt sich darum selbst, sobald das Denken das Endliche erkennt und als real setzen muß. „Wenn wir den farbigen Regenbogen vor uns haben, so haben wir das Sonnenlicht, das wechsellos Eine, hinter uns, und wir dürfen uns nur zu ihm umwenden. So wird sich auch in jenem Urbilde des menschlichen Geistes das ewige Licht spiegeln. Es ist nirgends in der Natur ein Schein, der nicht ein mächtigeres Sein hinter sich hätte und von diesem ausströmte. Sollte denn zuerst im menschlichen Geiste ein solcher Schein ohne ein ihn hervorbringendes Wesen sein?"

Fünftes Kapitel.

Verschiedenheit philosophischer Systeme nach der Verschiedenheit der Erkenntnißprinzipien.

I. Mögliche philosophische Systeme.

§. 193.

Die Verschiedenheit der philosophischen Systeme ist ursprünglich bedingt durch verschiedene Beantwortung der Grundfrage der

Philosophie: was ist Wahrheit? und wie gelangt der Mensch zu derselben? also durch verschiedene Erklärungen des Ursprungs und der wesentlichen Bedingungen der menschlichen Erkenntniß.

§. 194.

Da bei allem Erkennen unterschieden werden kann das erkennende Subject und das erkannte Object, so ist auf die Frage nach dem Ursprunge der menschlichen Erkenntniß, als der ideellen Einheit jener beiden, eine dreifache Antwort möglich, und auch gegeben worden. Die Folge davon ist eine dreifache Grundrichtung philosophischer Construction.

§. 195.

a) Alle Erkenntniß entsteht durch Einwirkung des thätigen Objects auf das bloß empfängliche, also rein leidende Subject.

Dieß ist die Ansicht des sog. Sensualismus. Zu dieser Erkenntnißtheorie, welche den Inhalt des Geistes lediglich von außen bewirken läßt und, wo folgerichtig verfahren wird, die Materie allein zum Princip des Erkennens macht, gehören vorzugsweise unter den Alten die Epycuräische Schule; unter den Neueren der Engländer Locke, die französischen sog. Encyclopädisten, in Deutschland Beneke (dieser jedoch wie Locke nur in beschränkter Weise und in offenbarer Inconsequenz); ferner die Anhänger der verschiedenen neuern materialistischen Schulen.

§. 196.

b) Die Erkenntniß ist das reine Erzeugniß des allein ursprünglich thätigen denkenden Subjects; das gedachte Object, d. i. der Inhalt der Vorstellungen, ist ein durch jene Thätigkeit, also durch das reine Denken Erzeugtes.

Diese Theorie, welche den Ursprung der menschlichen Erkenntniß in das Innere des Geistes selbst verlegt und alles Wissen durch dessen eigene schöpferische Thätigkeit bewirken läßt, heißt Idealismus. Hierher gehören in älterer Zeit Plato und seine Schule, die eleatische Schule des Xenophanes; in neuerer Zeit Cartesius, Malebranche, Spinoza, Leibnitz, Wolf, Kant, Fichte (der Aeltere), Hegel und seine Schule.

§. 197.

c) Die Erkenntniß ist das gemeinschaftliche Erzeugniß des ursprünglich thätigen Subjects und des wirkenden Objects. Ohne diese Wechselwirkung zwischen dem Denken und den Dingen gibt es keine wirkliche Erkenntniß. Diese Theorie, welche beide Faktoren des Wissens, Ideales und Reales, zu Recht kommen läßt, ist Realismus im weitern Sinne oder Ideal-Realismus. Diesem gehören im Wesentlichen an: Aristoteles und seine Schule; Baco von Verulam; in neuester Zeit Herbart, Schelling (in der Fortbildung seines Systems), Franz Baader, Trendelenburg, Ulrici, Fichte (der jüngere), Lotze u. A.

II. Der Sensualismus.

§. 197.

Der Sensualismus, der als einseitiger Empirismus die sinnliche Erfahrung zum ausschließlichen Erkenntnißprinzip macht, stellt folgende Hauptsätze auf:

a) Alle menschliche Erkenntniß entspringt aus der Einwirkung der äußern Dinge vermittelst der Sinne. Der Mensch weiß nichts, als was durch das Thor seiner Sinne eingeht: nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu.

b) Die menschliche Seele ist ursprünglich leer, eine unbe-

schriebene Tafel (tabula rasa), welche durch Einwirkung der Außendinge beschrieben wird und einen Inhalt erhält.

c) Aus dieser sinnlichen Erkenntniß bildet die Seele durch Abstraction, durch Verallgemeinerung der einzelnen Vorstellungen und durch Schlüsse die Erkenntniß des Allgemeinen und Uebersinnlichen.

§. 199.

Zur Begründung dieser Ansicht führt der Sensualismus an:

a) Es sei Thatsache, daß der Mensch vor der sinnlichen Wahrnehmung von einem sog. apriorischen Wissen, d. i. einem Wissen, das der Geist in eigener ursprünglicher Thätigkeit erzeuge, kein bestimmtes Bewußtsein habe.

b) Erst mit dem Denken über das durch die Erfahrung Gegebene werde der Mensch auch dessen sich bewußt, was man angeborne Begriffe nenne; man dürfe daher wohl annehmen, daß diese selbst nicht ein prius der Wahrnehmung seien, sondern vielmehr mit und durch diese gegeben, und mittelst unseres Denkvermögens weiter ausgebildet und entwickelt werden.

§. 200.

Die angeführte sensualistische Theorie über den Ursprung der menschlichen Erkenntniß stützt sich also auf den Satz, daß es für den Menschen keine apriorische Wahrheiten, sogenannte angeborene Begriffe oder Ideen, gebe, sondern daß unsere gesammte Erkenntniß lediglich aus der Erfahrung, und zwar der sinnlichen, stamme.

Es ist demnach zunächst der Gegenstand des Streites, näher zu bestimmen, was unter apriorischen Wahrheiten, den von der Schule sogenannten angeborenen Begriffen oder Ideen, welche die Grundlage unserer gesammten Erkenntniß bilden sollen, zu verstehen sei?

Anm. Der hergebrachte Ausdruck „angeborene Begriffe und Ideen“, womit die apriorische Erkenntniß im Gegensatz zur Erfahrung oder der sogenannten Erkenntniß a posteriori, bezeichnet werden will, ist allerdings unpassend, und für die Beantwortung der Frage, wie unsere Erkenntnisse entstehen, zum Voraus beirrend. Denn Begriffe und Ideen werden durch das Denken erzeugt, können darum als solche nicht angeboren sein; wohl aber ist das Vermögen zu dieser Thätigkeit dem Geiste ursprünglich oder immanent, in derselben Weise, wie das Selbstbewußtsein, die Vorbedingung alles Wissens, nur durch die eigene That des Geistes ist. Darin gerade besteht der ganze verfehlte Schluß des Sensualismus, daß er folgert, weil es keine angebornen Begriffe und Ideen als solche gebe, müßten alle unsere Begriffe, alle Erkenntniß aus sinnlicher Wahrnehmung fließen, ohne daß der Geist als selbstständiger Faktor von seiner Seite dazu mitgewirkt hat.

§. 201.

Der Gang unserer bisherigen Untersuchung hat gezeigt, daß die Seele allerdings kein angebornes Wissen, keine ursprünglich fertigen Wahrheiten oder Begriffe (an und für sich ein unvollziehbarer Gedanke) besitze, so daß alle Erkenntniß nur eine weitere Entwickelung derselben, ein Werk des sogenannten reinen schöpferischen Denkens wäre (im Sinne des Idealismus). Wohl aber wurde nachgewiesen, daß es Erkenntnisse gebe, die im Geiste selbst, aus seiner eigenen spontanen Thätigkeit, unabhängig von der Erfahrung, erzeugt werden, insbesondere daß die Formen alles Wissens, wie die logischen Denkgesetze, die mathematischen und metaphysischen Erkenntnißprinzipien, die als solche nirgends in der Natur sich vorfinden, folglich durch keine Erfahrung gegeben sein können, apriorisch, d. i. die selbsterzeugte That des Geistes seien; ferner daß der Geist vermittelst dieser Gesetze den durch die innere und äußere Erfahrung gegebenen Stoff zu seinem innern Eigen=

thum, zu einem Wissen bildet, und den gewonnenen Inhalt auf eine nothwendige und allgemein gültige Weise bestimme.

Diese nothwendigen Formen oder Gesetze des Wissens können nicht wie der Inhalt desselben durch die Erfahrung selbst, durch die wir stets nur Einzelnes, nirgends aber das Allgemeine und Nothwendige empfangen, gegeben sein, wiewohl sie erst mit der Erfahrung geweckt werden und zum Bewußtsein kommen.

§. 202.

Die sensualistische Erkenntnißtheorie verwickelt sich schon in ihren Voraussetzungen in Widersprüche. Die menschliche Seele soll sich bei der Genesis unserer Erkenntniß lediglich passiv verhalten; dessenungeachtet — also ohne irgend welche Selbstthätigkeit — soll die Seele äußere Eindrücke aufnehmen und im Bewußtsein festhalten. Aber Acte, wie Aufnehmen und Festhalten, sind ohne Bewegung nicht denkbar; in ihrem Begriffe ist die Thätigkeit als wesentliches Merkmal eingeschlossen, d. i. jene Acte setzen eine selbstständige Kraft voraus, die von außen wohl angeregt, aber von sich aus im Aufnehmen und Festhalten sich selbst bethätigt.

Ueberhaupt ist Alles, was die Seele bewegt, nur als ein Act ihrer Lebensthätigkeit zu begreifen, welcher wie jede Lebensäußerung bedingt ist einerseits durch ursprüngliche Befähigung oder Bestimmtheit der Kraft, in dieser und in keiner anderen Weise thätig zu sein, andererseits durch Anregung eines Andern, das ein ihr Aeußeres ist.

§. 203.

Indem also der Sensualismus die wesentliche Bedingung aller Lebensthätigkeit mißkennt, und die Apriorität der Gesetze des Wissens aus dem Grunde bestreitet, weil wir von ihnen selbst vor der Wahrnehmung kein bestimmtes Bewußtsein hätten, so verwechselt er

Anregung und Entwickelung mittelst der Erfahrung und Gegebensein durch die Erfahrung.

Er macht die Seele zu einer bloßen Maschine, wobei nicht einmal die sinnliche Wahrnehmung, geschweige das tiefe und vielseitige Seelenleben des Menschen erklärbar ist.

Anm. Die menschliche Seele ist nicht 'ein Schrank mit einzelnen Fächern, die sich öffnen, so oft es etwas hineinzulegen gibt, sondern ein lebendiges Wesen voll Wunder, das durch seine freie aber gesetzesmäßige Bewegung auf organische Weise, d. i. in Folge eines lebendigen Zusammenwirkens eines ursprünglich thätigen Subjects und eines anregenden Objects, Vorstellungen aller Art erzeugt.

§. 204.

Der Sensualismus verwechselt die Veranlassung mit der Ursache der Seelenthätigkeit und unterscheidet nicht die mitwirkenden Bedingungen der Erkenntniß von der ideellen Seite der Erkenntniß selbst, dem Gedanken, welchen der Geist in ursprünglicher, von außen nicht gegebener, wenn auch, wie bei der Wahrnehmung, von außen angeregter Thätigkeit erzeugt. Diese ursprüngliche schöpferische Thätigkeit des Geistes bildet das aprioriſche Moment selbst bei dem Zustandekommen der sinnlichen Erfahrungserkenntniß, welche ohne einen solchen aprioriſchen Act des Geistes, wodurch er ein Aeußeres zu einem Innern macht, nicht zu begreifen ist. Alle Forschungen und Errungenschaften der neuern Wissenschaft über den physiologischen Hergang der Sinneswahrnehmungen und deren Faktoren bestätigen die Thatsache, daß eine aprioriſche Thätigkeit des Geistes die wesentliche Voraussetzung für die Möglichkeit und Wirklichkeit der sinnlichen Erkenntniß ist.

Anm. Vergl. Tertual, die Sinne des Menschen. Johannes Müller, zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes des Menschen und der Thiere. — Helmholz, über das Sehen

des Menschen und physiologische Optik (in der allgem. Encyclopädie der Physik. — Heinr. Böhmer, die Sinneswahrnehmung in ihren psysiologischen und phychologischen Gesetzen. — Lotze, Mikrokosmus. — Trendelenburg, logische Untersuchungen, II. Theil.

§. 105.

Schon in der Sinnwahrnehmung nämlich zeigt sich, wie die Physiologie lehrt, in bedeutsamer Weise die höhere Natur und freie Selbstständigkeit des Geistes. Denn keine durch die Sinne vermittelte Vorstellung ist ohne eine apriorische Thätigkeit des Geistes möglich. So nehmen wir z. B. durch den Tastsinn die räumlichen Eigenschaften der Dinge wahr. Die Eindrücke des Weichen und Harten, Glatten und Rauhen, Warmen und Kalten u. s. w. erfolgen auf das Werkzeug des Organs, den tastenden Finger, an verschiedenen Punkten und nach einander in der Richtung, in welchen der Finger den Ort verändert. Sollen nun diese verschiedenen und vereinzelten Eindrücke, die das leibliche Organ als Material liefert, zu einem Ganzen im Bewußtsein, zu so einfachen Vorstellungen, wie das Weiche und Harte, Glatte und Rauhe u. s. w. zusammengefaßt und vereinigt werden, so ist dieß nur möglich durch eine das Manchfaltige zur Einheit verknüpfende That des Geistes, die ihren Grund in der Natur des Geistes selbst haben muß, also dem Wahrnehmungsacte vorhergeht.

§. 206.

Was von den niedern, gilt noch mehr von den höhern Sinnen, dem Gehör- und Gesichtssinn. Beide Organe, insbesondere aber das Auge, stellen in ihrem bewunderungswürdigen Bau einen in sich vollendeten Mechanismus dar, in dem alle einzelnen Theile in ihren Funktionen zusammenwirken, um die Aufgabe des Sinnorgans möglichst sicher und vollkommen zu lösen.

Es ist der Wissenschaft gelungen, den Antheil der einzelnen Theile an dem Zustandekommen der spezifischen Sinnwahrung, dem Hören und Sehen, mit großer Genauigkeit nachzuweisen; sie muß aber zugleich anerkennen, daß zwischen jenen Funktionen und dem letzten Facit; der Gehör- und Gesichtsvorstellung im Selbstbewußtsein, eine Differenz sich aufthue, welche jeder anatomischen und physikalischen Erklärung sich entzieht.

Schon das Verhältniß des selbstbewußten Ich zu beiden Sinnorganen, welche den unmittelbaren Verkehr der Seele mit der Welt hauptsächlich zu vermitteln bestimmt sind, ist ein anderes als bei den niedern Sinnen, deren mehr passive Empfindungsfähigkeit dem Zwang der äußern Einwirkung folgt. Dagegen hören und sehen wir nur, *wenn wir wollen*; das Organ steht im Dienste des freien Willens, der hier die Nothwendigkeit überwindet. Wir hören nicht, wenn das Ich nicht durch eine aufnehmende Thätigkeit, d. i. durch Aufmerksamkeit, die Schallempfindung sich aneignet; wir sehen nicht auch bei dem stärksten Lichtreiz auf die Netzhaut im materiellen Auge, wenn das innere geistige Auge auf ein anderes gerichtet ist, also wenn wir, wie man sagt, so sehr in Gedanken vertieft sind, daß wir nicht sehen und hören.

Solche Momente beurkunden eine spontane, den Sinnenreiz beherrschende, Selbstthätigkeit des selbstbewußten Ich in einer Weise, welche jede einseitige mechanische Erklärung des Wahrnehmungs- und Vorstellungsprozesses schlechterdings ausschließt.

Anm. Vergl. *Kosack*, die Auslegung der Gesichtsempfindungen gegenüber dem modernen Sensualismus. 1858.

§. 207.

In dem empirischen Acte der Sinnthätigkeit selbst ist es überall nur das selbstbewußte Ich, das durch seine apriorische Thätigkeit den Gegensatz zwischen dem Aeußern und Innern vermittelt.

Die Sinnwerkzeuge des Hörens und Sehens empfangen durch Einwirkung der Außenwelt, durch die Schwingungen der Luft- und Aetherwellen, nur Nervenreize. Die Nerven als solche empfinden nicht, sie sind nur passive Leiter, welche den empfangenen Druck oder Stoß, zum Centrum des Systems, dem Gehirn, fortpflanzen, wo im Bewußtsein die erregten Empfindungen zu einfachen Vorstellungen des Denkens, zu Gehör- und Gesichtsanschauungen gestaltet werden.

Wer schafft aus dem äußerlich Vielen, dem Neben- und Nacheinandersein der materiellen Sinnesreize so einfache Vorstellungen, deren sich die Seele beim Hören und Sehen bewußt wird? Vor diesem Wunder verstummt unser Wissen. Es ist der Geist, den wir auch hier in seinem Wirken erlauschen und schauen, der nach seiner höhern schöpferischen Natur ein Aeußeres in sein eigen Wesen umwandelt, indem er aus empfangenen Elementen *gedachte Gestalten*, Anschauungen und Gedanken, erzeugt.

§. 208.

Ferner, wie kommt es, daß wir das, was innerhalb der Sinneswerkzeuge, also in unserem Organismus vorgeht, aus uns hinaussetzen, projiciren, wie man sagt; was bestimmt also das selbstbewußte Ich, die durch Nervenreize, die innerhalb des Sinnorgans erfolgen, angeregte Vorstellung auf einen äußern Gegenstand zu beziehen? Wir heben hier eine Thatsache des Gesichtssinnes hervor.

Es entsteht auf der sogenannten Netzhaut des Auges (retina, ein Gewebe von Fassern, in das der Sehnerv sich ausbreitet) durch die einfallenden Lichtstrahlen das Bild des Gesichtsgegenstandes in umgekehrter Ordnung; das Obere erscheint unten, das Untere oben. Dieses umgekehrte Bild auf der Netzhaut, [1]) das aus zahlreichen leuchtenden Punkten gleichwie eine Mosaik zusammengesetzt ist, vermittelt die *Gesichtsempfindung*.

Was bestimmt also die Seele, ihre Aufmerksamkeit, d. i. ihre aufnehmende Thätigkeit, nicht auf das verkehrte Netzhautbild zu fixiren, sondern über diese Anregung hinaus den Gegenstand selbst zu schauen, wie er wirklich ist? Auch hier verläßt uns die physikalische Theorie [2]). Jede einseitige mechanische Auffassung des Hergangs ist unmöglich, nämlich wie es kommt, daß wir das kleine in der Netzhaut empfangene Bild in richtiger geometrischer Aehnlichkeit vielfach vergrößern, und das verkehrte Bild wieder umkehrend in seine wahre Lage außer uns in den Raum hinstellen, so daß das gewußte oder angeschaute Bild dem wirklichen Gesichtsobjekte entspricht.

Man spricht deshalb von einer in der Seele liegenden Nöthigung zu dieser Projection, von einem besondern Zug in der Natur der Seele, der sie zu dieser stetigen Form der Auffassung befähige.

Damit hat man aber nur die Thatsache constatirt; die Erklärung selbst beruht auf der nothwendigen Voraussetzung einer apriorischen Thätigkeit des Geistes, nämlich in der von der Kategorie der Causalität beherrschten ursprünglichen Denkbewegung, über die jeweilige Erscheinung hinauszugehen zum Grund, in der Wirkung die Ursache zu fassen. Es ist daher in der vollen Thätigkeit des Sehens immer ein Urtheilen eingeschlossen, dessen einzelne Acte bei der ununterbrochenen Wiederholung sich dem Bewußtsein entziehen, wohl aber in diesem hervortreten, wenn wir ein unklares oder unvollständiges Gesichtsbild durch fortgesetztes Sehen, d. i. durch Betrachten, oder mit Hilfe des Tastsinnes berichtigen und vervollständigen wollen.

Anm. 1) Den erfahrungsmäßigen Beweis hierfür liefert der zuerst von Helmholz erfundene, dann von Ruete und Andern verbesserte Augenspiegel, ein für die Augenkunde höchst bedeutsames Instrument, mittelst dessen man die innern Theile des Auges, namentlich das umgekehrte Bild auf der Netzhaut, sehen kann.

2) Nach der ältern Theorie soll das Auge selbst den Gegenstand gleichsam aus sich hinaussehen, wobei die auf der Netzhaut empfangenen Lichtstrahlen als Leiter dienen, indem sie in der Richtung derselben Projectionslinien zurückgehen bis zu dem von außen leuchtenden Gegenstand, den sie also der durch das Netzhautbild nur erregten aufnehmenden Thätigkeit der Seele in seiner wahren Lage erscheinen lassen. — Nach der neuern, hauptsächlich durch den Physiologen Johannes Müller begründeten und seitdem allgemeiner verbreiteten Ansicht ist es die durch die Erfahrung, namentlich durch Wahrnehmungen des Tastsinnes, belehrte und dazu gleichsam großgezogene Seele, welche das auf Anregung der Lichtempfindung in ihrem Bewußtsein erzeugte Gesichtsbild mittelst der Reflexion des urtheilenden Verstandes sofort nach Außen versetzt und direct auf den äußern leuchtenden Gegenstand in dem seiner natürlichen Lage entsprechenden Gesichtsfeld bezieht. Nach dieser Ansicht wäre das Sehen gleichsam ein geistiges Betasten, wobei der urtheilende Verstand als Regulator mitwirkt.

Abgesehen von den Schwierigkeiten, die bei der einen und andern Ansicht ungelöst bleiben, so haben beide die apriorische Thätigkeit der Seele zur nothwendigen Voraussetzug.

In letzterer Beziehung macht Trendelenburg die treffende Bemerkung: „Wie kann es geschehen, daß wir den Gegenstand, den wir mit dem einen Sinn tasten nnd mit dem andern sehen, als denselben ergreifen und in denselben Raum hineinsetzen? Der Gegenstand des Auges erscheint uns auf der Netzhaut, also noch innerhalb der Grenzen unseres Körpers; derselbe Gegenstand durch den Tastsinn aufgefaßt, erscheint der ausgestreckten Hand jenseits des Körpers. Die Räume sind verschieden. Was könnte sie nöthigen zusammenzugehen? Und wenn die Oerter so wesentlich auseinander fallen, so müßten auch die Gegenstände neben einander bestehen als doppelt und gesondert. Aber so stellt es sich uns nicht dar. Es erregt also schon das Bild des Gesichts die Vorstellung, den Gegenstand aus sich hinauszusetzen und zwar nach den in den Thätigkeiten des Organs liegenden Anzeichen.“ Auch diese empirische Thatsache ist nur zu begreifen als das Werk

der einheitlichen apriorischen Thätigkeit des selbstbewußten Ich, vermöge welcher dieses die in verschiedenen Organen empfangenen Eindrücke zu Einem stetigen Bilde sammelt, und zu einer einfachen Vorstellung im Bewußtsein combinirt.

§. 209.

Nach dem Bisherigen erweist sich die sensualistische Erkenntnißtheorie selbst bezüglich der sinnlichen Wahrnehmung als unzureichend, ja als unmöglich. Die Thatsachen kehren sich gegen die Voraussetzungen und Annahmen der Theorie.

Nach der Ansicht des Sensualismus von einem rein leidenden Subject ist ferner das Denken selbst undenkbar, namentlich das Mathematische und Logische unmöglich.

Denn gesetzt auch, es könnten durch Einwirkungen der Außendinge Abbildungen von diesen in der Seele entstehen, wobei sich diese rein leidend verhielte, wie wäre es möglich, daß die Seele diese zu Gegenständen ihres Bewußtseins machen, und sie ohne apriorische spontane Selbstthätigkeit auf eine allgemein gültige und nothwendige Weise bestimmen und verarbeiten könnte, da die Wahrnehmung für sich selbst nur Einzelnes und Zufälliges gibt?

Die Erfahrungswissenschaften können zwar durch Beobachtung, Induction und Analogie wohl ein relativ Allgemeines erzeugen, keineswegs aber das unbedingt Nothwendige und Allgemeine, worin das wesentliche Merkmal mathematischer und logischer Wahrheit besteht. Vermöge dieser Natur ihrer Sätze sind Mathematik und Logik im strengsten Sinne apriorische, d. i. von der Erfahrung ganz unabhängige Wissenschaften, die ihrerseits die erfahrungsmäßigen Mängel der empirischen Wissenschaften berichtigen und ergänzen.

In der schöpferischen That des Geistes, den von der Erfahrung

erhaltenen Stoff, der als solcher stets als etwas Concretes und Zufälliges erscheint, unter allgemeinen nothwendigen Formen zusammenzufassen und dadurch zu begreifen, insbesondere in den unbedingt nothwendigen Wahrheiten der Mathematik und Logik, die der Geist spontan aus sich selbst — theilweise in Opposition mit der Empirie — erzeugt, erweist sich thatsächlich die höhere Natur und das selbstschöpferische Wesen der menschlichen Seele.

Es ist sodann die Aufgabe und der Triumph der vom Denken erzeugten Wissenschaften nachzuweisen, daß und in wie weit die Denkgesetze in allem Seienden sich wiederholen, und sie in sofern Weltgesetze sind. Den großartigsten Beleg hiezu liefert auch in dieser Beziehung die mathematische Wissenschaft, welche als die von der Erfahrung unabhängige rein durch die schöpferische Thätigkeit des Geistes erzeugte, also apriorische Construction der Zahl- und Raumgröße, doch fast alles menschliche Wissen beherrscht, und in ihrer Anwendung auf die Astronomie oder vielmehr als Astronomie die ganze Mechanik des Himmels messend zur Anschauung bringt, die bestimmte Erscheinungen Jahrhunderte berechnend voraussagt, ehe sie eintreffen.

§. 210.

Nach der Ansicht des Sensualismus also, in aller Strenge ihrer Consequenzen genommen, wäre weder wahre Wissenschaft noch Kunst möglich, die meisten Erfindungen hätten nicht gemacht werden können; denn diese alle beruhen auf einer apriorischen Construction und Combination der durch die Erfahrung gegebenen Elemente.

Anm. Nicht die Erfahrung an sich, sondern die *denkende* Beobachtung des *erfahrungsmäßig Gegebenen* hat die Wissenschaften groß gezogen. Nicht dem *leiblichen*, sondern dem *geistigen* Auge, dem *Denken*, haben sich die Kräfte und Gesetze der Natur erschlossen. So hat nicht die Erfahrung als solche das wahre Sonnensystem gelehrt. Denn nach der sinn-

lichen Anschauung müßte heute noch behauptet werden, daß die Sonne sammt dem Himmel sich um die Erde, als dem Mittelpunkte drehe; daß, wie das Haupt der Sensualisten im Alterthum, Epicurus, auch behauptete, die Gestirne beiläufig so groß seien, als sie uns erscheinen. Gerade durch Umkehrung der erfahrungsmäßigen Ansicht fanden Kopernikus, Keppler, Newton u. A. das richtige Weltsystem.

§. 211.

Um den Schwierigkeiten, welche schon auf der Stufe der rein empirischen Sinnwahrnehmung den sensualistischen Lehren entgegenstehen, zu entgehen, und die menschliche Erkenntniß in ihrem Streben, über das durch die Erfahrung gewonnene Stückwerk hinauszugehen und das zufällige Einzelne in der nothwendigen Harmonie des Ganzen zu begreifen, überhaupt erklären zu können, haben solche Anhänger des Sensualismus, welche diesem eine wissenschaftliche Grundlage zu geben versuchten, wie Loke, Beneke u. A., der Seele das ursprüngliche Vermögen zugeschrieben, die einfachen Elemente der äußern und innern Wahrnehmung (den durch Sensation und Reflexion erlangten Stoff und Inhalt zu einem bewußten Ganzen, einer Vorstellung, zusammenzusetzen und daraus durch Induction, Abstraction und Combination umfassendere geistige Gebilde (Gemeinvorstellungen, Begriffe u. s. w.) zu schaffen.

Der Sensualismus hat demnach seine Grundannahme, nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, durch den Zusatz erweitert: nisi intellectus ipse, wie dieser Erkenntniß gegenüber schon Leibnitz ergänzte.

Hiemit hat aber der Sensualismus sich selbst aufgehoben, indem er die Seele nicht mehr als ein rein leidendes, sondern als ein selbstständiges und selbstthätiges Wesen setzt, das als solches nur nach ihm ursprünglich immanenten Gesetzen sich erweisen kann, und

das durch die eigene That, das Selbstbewußtsein, sich selbst findet, d. i. sich selbst erkennt, und sich selbst bestimmt oder will.

III. Der Idealismus.

§. 212.

Das Wesen des Idealismus besteht in der Ansicht, daß die menschliche Erkenntniß lediglich das Erzeugniß der Selbstthätigkeit des Geistes mittelst des apriorischen Denkens sei. Im Gegensatze zu dem Sensualismus, der alle Erkenntniß nach Inhalt und Form aus der äußern Erfahrung entspringen läßt, behauptet die idealistische Erkenntnißtheorie: der Geist besitze ursprünglich die obersten Prinzipien der Erkenntniß, aus denen er die Begriffe der Einzeldinge, weil diese nichts Anderes als die verschiedenen Erscheinungsformen jener allgemeinen Prinzipien oder Ideen sind, durch das Denken ableite, also wesentlich alle seine Erkenntnisse selbst erzeuge.

Anm. So finde der Geist mittelst des ihm ursprünglichen Raum- und Zahlbegriffes alle quantitativen Bestimmungen des Raumes und der Zahl, d. i. er construire vermöge jener apriorischen Prinzipien die gesammte Mathematik. — Der apriorische Begriff der Substanz führe zur Kenntniß aller Einzelsubstanzen und ihrer wechselnden Qualitäten, der Causalitätsbegriff zur Kenntniß der wirkenden Ursachen und mitwirkenden Bedingungen u. s. w.

Das Wesen der idealistischen Weltansicht beruht nämlich auf der ausdrücklichen oder stillen Voraussetzung, daß alle Erscheinungen der Außenwelt und des Denkens nach ihrem ganzen Entwicklungsprozeß in dem gleichviel wie gedachten Absoluten potentiell eingeschlossen seien, wie die werdende Pflanze in dem Keim des Samens. In dieser Voraussetzung findet der Idealismus seine wissenschaftliche Berechtigung. Wird dagegen der Idealismus bestimmt als „die Ableitung des Inhaltes der Vorstellungen aus dem Denken des Individuums“ — so verdient solch' eine phan-

tastische Ansicht, welche mit der Wirklichkeit der menschlichen Erkenntniß in Widerspruch steht, keine ernstere Beachtung. Jeder, der nur ein Buch liest, ist sich bewußt, daß der Inhalt desselben nicht das Erzeugniß seines eigenen Denkens ist.

§. 213.

Wie sehr auch in der angeführten Ansicht über das Wesen und den Ursprung der menschlichen Erkenntniß alle idealistischen Systeme übereinstimmen, so sehr gehen sie aus einander, wenn nun die Frage entsteht, welches die unmittelbaren Prinzipien des Geistes seien, aus denen das Denken die Erkenntniß der Welt, also die Philosophie, gleichsam wie aus Einem Stück construire.

Anm. Ein solches Prinzip, von dem alle übrigen Erkenntnisse bloße Folgerungen sein sollen, war z. B. im Alterthume in der eleatischen Schule die Idee des reinen Seins; in der academischen Schule die platonische Theorie von den Ideen, von denen Plato lehrt, daß sie als das Wesen der Dinge ursprünglich im Geiste seien, und durch die sinnliche Vorstellung nur geweckt würden. — Hier mag es genügen, nur die Entwickelung des modernen Idealismus nach seinen Hauptmomenten kurz zu betrachten.

§. 214.

Der Vater der modernen idealistischen Richtung der Philosophie ist René des Cartes (Cartesius geb. zu la Haye 1596, gest. 1650). Er geht, um ein absolut gewisses Prinzip der Philosophie zu finden, von einem allgemeinen Zweifel aus. Die Philosophie, sagt Cartesius, von der alle übrigen Wissenschaften ihre Prinzipien erhalten, darf selbst ihr Prinzip nicht anderswoher entlehnen, sondern muß durch das bloße Denken solch' ein Prinzip auffinden, das an und für sich unmittelbar gewiß und so deutlich und klar ist, daß an dessen Wahrheit gar nicht gezweifelt werden und es als ein Kriterium zur Prüfung aller andern Wahrheiten dienen kann.

Nun kann der Mensch Alles in Zweifel ziehen: die Realität der sinnlichen Anschauungen, weil er erfährt, daß die Sinne oft täuschen; die Realität der Ideen und übersinnlichen Wahrheiten, weil er die abweichenden Ansichten der Menschen in diesen Dingen bemerkt; selbst an dem Dasein des eigenen Körpers kann er zweifeln, weil er beobachtet, daß Menschen oft im Traume oder bei psychischen Krankheiten sich einbilden, körperliche Verrichtungen vorzunehmen, wiewohl es in der Wirklichkeit nicht der Fall ist. Kurz an Allem vermag der Mensch zu zweifeln, nur nicht an dem Dasein des eigenen Ich, das, indem es denkt, sich selbst unmittelbar gewiß ist.

Der Satz also: *cogito ergo sum* ist die allein zweifellose Wahrheit, darum das unumstößliche, durch sich selbst verbürgte Prinzip der Philosophie, auf dem alle andere Gewißheit ruht.

§. 215.

So weit ist die Theorie des Cartesius Realismus; denn sein Prinzip *cogito ergo sum* ist nicht durch einen Schluß, sondern durch unmittelbare Selbstanschauung des Geistes, also durch innere Erfahrung gefunden. Indem er aber hinzusetzt: *sum tantum tanquam res cogitans*, d. i. durch den Act des Denkens bin ich nicht meiner sinnlichen Existenz, sondern nur meiner Existenz als eines denkenden Wesens gewiß, bereitet er den modernen Idealismus vor.

Denn das Denken ist nach ihm das metaphysische prius bei aller Erkenntniß. Wenn nämlich der Geist sich selbst klar denkt, d. i. zu einem deutlichen Selbstbewußtsein gelangt ist, so erkennt er auch vermöge der ihm immanenten oder angeborenen Ideen das Wesen der Dinge, während die empirischen Vorstellungen von diesen stets unvollständig, schwankend und verworren sind.

Die einzig richtige Methode der Philosophie ist demnach nach Cartesius die der Demonstration, zufolge welcher aus den unmittelbaren und allgemeinen Ideen durch logische Schlußfolgerung alle Einzelerkenntnisse abgeleitet, und aus den Wirkungeu die hervorbringenden Ursachen erkannt werden.

Mittelst dieser Methode stellt er nun folgende metaphysische Grundsätze auf: Es gibt zweierlei Substanzen, d. i. Dinge, die durch sich selbst existiren, denkende und ausgedehnte, oder Seelen und Körper. Das Wesen der Seelen ist das Denken; denn was wir sonst in diesen finden, sind nur verschiedene Weisen (modi) des Denkens; die Seelen sind also einfache Substanzen. Das Wesen der Körper ist die Ausdehnung; denn was wir sonst an diesen finden, setzt die Ausdehnung voraus, und ist immer ein verschiedener modus derselben.

Die Ausdehnung (Materie) als raumerfüllend schließt ein Vieles in sich und ist daher theilbar.

Beide, Seele und Körper, sind also ihrem Wesen nach gänzlich von einander verschieden. Sie sind aber endliche Substanzen, die den Grund ihres Seins nicht in sich selbst tragen. Gott, die unbedingte Substanz, der Schöpfer jener beiden, vermittelt durch stetige Dazwischenkunft oder Mitwirkung (concursus, assistentia) die Wechselwirkung beider, so daß die Seele auf den Körper, und dieser auf jene wirkt.

Die selbstbewußte Menschenseele, die Gott erkennt, ist Geist, und als einfache Substanz unsterblich. Die Gotteserkenntniß ist für den Menschen die Grundlage aller andern Erkenntniß. Die Thiere, weil vernunftlos, haben keinen Geist; sie folgen, wie die Planeten und die Pflanzen, gleich Maschinen der vom Schöpfer ihnen gegebenen Bewegung.

§. 216.

Diese Grundsätze der Cartesianischen Philosophie, die sich auf zwei Hauptgesichtspunkte, auf die Theorie der angeborenen Ideen und die der Substanzen zurückführen lassen, wurden nun in der Folge weiter entwickelt und ausgebildet.

Zunächst wurde die Idee der Substanz, die Cartesius aufgestellt hatte, weiter entwickelt durch Spinoza und Leibnitz, aber nach verschiedener, entgegengesetzter Richtung.

§. 217.

Baruch Spinoza (geb. zu Amsterdam 1632, gest. 1677), vollendete die Cartesianische Philosophie nach ihrer wahren Consequenz. Um den Dualismus jener Philosophie, der sich in der Lehre von den Substanzen, einer unendlichen (Gott) und zwei geschaffenen (Geist und Materie), herausstellt, zu überwinden, bestimmt Spinoza in seinem Streben nach abstracter Einheit die Substanz als das Wesen, das Ursache seiner selbst ist, d. i. das an und durch sich selbst existirt, und aus keinem andern abgeleitet und begriffen werden könne. Aus diesem Begriffe gelangt er zu der Folgerung, daß es nicht zwei (geschaffene) Substanzen geben könne, was auf einen innern Widerspruch führe, indem die Selbstständigkeit dieser nothwendig in irgend einer Hinsicht eine Schranke für die unendliche Substanz sein müßte. Es kann in Wahrheit nur Eine Substanz geben, von der alle Einzeldinge die Accidenzen, d. i. bloße Erscheinungsformen oder Modificationen sind.

Diese Eine, unendliche, allbefassende Substanz ist Gott, außer dem es in Wahrheit kein anderes Sein geben oder gedacht werden kann. Alle Dinge, dem Wesen wie der Existenz nach in Gott, sind also bloße Modificationen oder Erscheinungsweisen Gottes.

Die Eine absolute Substanz erscheint nun, in sofern sie die

Ursache aller wirklichen Dinge ist, unter zwei verschiedenen Grundformen oder „Attributen“, als denkende und als ausgedehnte Substanz. Alle denkenden Wesen oder die Seelen sind Erscheinungen Gottes in seiner Eigenschaft als denkendes Wesen; alle ausgedehnten Wesen oder die Körper sind Erscheinungen Gottes in seiner Eigenschaft als ausgedehntes Wesen. Beiderlei Arten von Wesen, die denkenden wie die ausgedehnten, drücken jedoch nur die Eine ewige und unendliche Wesenheit Gottes aus, wiewohl jede in bestimmter Weise; sie sind also ihrem innern Wesen nach gleichartig, wiewohl verschieden nach der äußern Form, unter der sie sich darstellen. Denn Gottes Kraft ist die in jedem Dinge wirkende Kraft [1]).

Uebrigens erschöpfen die beiden Attribute, Denken oder Geist und Ausdehnung oder Körper, keineswegs die unendliche Wesenheit der Einen Substanz. Jene beiden sind allerdings reale Bestimmungen der Einen Substanz, unter denen sie sich unserem wahrnehmenden Verstand darstellt; sie selbst an sich enthält aber unendlich viele Attribute.

Anm. 1) D. i. nach Spinoza's Ausdruck: Gott ist die *immanente* nicht *transeunte* Ursache der Dinge.

§. 218.

Auf diese Weise hat Spinoza, aber mit völliger Aufhebung aller Selbstständigkeit der geschaffenen Dinge und jeder lebendigen Beziehung zwischen Gott und Welt, die Einheit des Denkens und Seins gefunden, und einen durchgängigen Parallelismus und eine vollkommene Uebereinstimmung zwischen den geistigen und körperlichen Dingen in Bezug auf ihre Zustände und Veränderungen aufgestellt. Wie in der Welt Denken und Ausdehnung, so treffen auch im Menschen Geist, hier als selbst-

bewußtes Denken, und Körper auf jedem Punkte in untrennbarer Identität zusammen [1]).

Entsprechend diesen Grundanschauungen des spinozistischen Systems besteht das höchste Gut des Geistes nach Spinoza in der Erkenntniß Gottes, aus der die höchste Tugend, die Liebe und Frömmigkeit, nothwendig hervorgeht. Die Liebe des Geistes zu Gott ist aber ein Theil der ewigen Liebe Gottes, womit er sich selbst liebt. Jeder Fortschritt des Geistes in der Erkenntniß Gottes ist darum ein Fortschritt zu immer größerer Vollkommenheit der Liebe; und daraus quillt dem Geiste allein die wahre Seligkeit und inneres Genügen, die den Menschen allein von Entzweiung und Unzufriedenheit befreien und über die sinnliche Welt zur wahren geistigen, zur selbstlosen Einheit in Gott, erheben. — Dieß sind die ethischen Grundsätze Spinoza's, wie sie aus seinen Speculationen hervorgehen, und die er in seinem Hauptwerke, Ethica, niedergelegt hat.

Anm. 1) Nach Spinoza's Ausdruck: Ordo et connexio rerum idem est ac ordo et connexio idearum.

§. 219.

Gottlieb Wilhelm Leibnitz (geb. zu Leipzig 1646, gest. 1716), dessen großer Geist, gleich Aristoteles, fast alle Gebiete menschlichen Wissens umfaßte, bildet den Ausgang einer eigentlich deutschen Philosophie. Auch Leibnitz schließt sich zunächst an Cartesius an, indem er den Substanzbegriff zur Grundlage seiner Philosophie macht. Indem er aber die Individualität und Selbstständigkeit der Dinge festhält, nahm er, im Gegensatz von Spinoza, eine unendliche Manchfaltigkeit von Substanzen an, die er als einfache, in den Dingen fortwährend thätige Kräfte, als die eigentliche Wesenheit derselben, bestimmte, und daher Monaden (für sich seiende Einzelwesen) nannte.

Die **Monaden** sind die Elemente aller Dinge, die seelischen Grundwesen der ganzen geistigen und physischen Welt, welche daher als die Summe aller Monaden, als ein Organismus lebendiger Kräfte, aufzufassen ist.

Die Monaden sind, im Gegensatz zu den zusammengesetzten, also ausgedehnten Atomen, wirkliche Einheiten, virtuelle Punkte, darum ohne Theile, wiewohl vermöge ihrer individuellen Lebendigkeit vielfacher Beziehungen fähig. Die Monaden sind qualitativ von einander unterschieden; sie entwickeln und bewegen sich in rein innerer Thätigkeit nach den ihrer Natur angeborenen Gesetzen, selbstständig und unabhängig von einander. Auf der untersten Stufe, d. i. in der unorganischen Natur, äußert sich das Leben der Monaden lediglich in der Form der **Bewegung**; auf der Stufe der Pflanzenwelt als bildende aber bewußtlose **Lebenskraft**. In der Thierwelt ist die Monade zu **Empfindung** und **Gedächtniß** gekommen; im Menschen erhebt sich die Seelenmonade zum **Selbstbewußtsein** und zur **Vernunft**, sie ist **Geist**.

Der innere Zusammenhang und die Uebereinstimmung zwischen den Monaden ist die Folge einer **prästabilirten**, d. i. vom Schöpfer **vorherbestimmten Harmonie**. Alle Monaden sind nämlich Geschöpfe oder nach Leibnitz' Ausdruck **Ausstrahlungen** (Fulgurationen) der unendlichen Monas, Gottes. Jeder Substanz verlieh der Schöpfer ein bestimmtes Maß und einen bestimmten Grad von Thätigkeit, so daß sie, ihre Abhängigkeit von Gott ausgenommen, der selbstständige Grund ihrer Aeußerungen, und all ihre Veränderungen nur Entwickelungen aus sich selbst sind.

Zugleich hat Gott das allgemeine Gesetz größtmöglicher Vollkommenheit für die ganze Schöpfung festgesetzt, nach welchem jede Monade in lebendiger Beziehung zum Ganzen, und ihre Aeußerungen in Einklang stehen mit denen der andern, ohne daß zwischen

den Monaden selbst eine direkte gegenseitige Beziehung, wodurch ihre Selbstständigkeit aufhörte, stattfände. In diesem gegenseitigen Parallelismus der Monaden, kraft dessen sie wechselseitig einander sich entsprechen, besteht die präſtabilirte oder die vom Schöpfer vorherbestimmte Harmonie der Welt.

§. 220.

Es gebührt der Monadenlehre der Leibnitz'schen Philosophie das Verdienst, eine organische Weltansicht eingeleitet zu haben. Ueberhaupt haben die tiefen Ideen dieses Denkers, die er zerstreut in einzelnen Schriften, aber ohne zusammenhängende Darstellung niedergelegt hat, auf die spätere wissenschaftliche Entwickelung, insbesondere der Philosophie und Naturwissenschaft, befruchtend eingewirkt.

Nach der einen Seite ist die Leibnitz'sche Philosophie Realismus, indem sie die Existenz der Körperwelt zur Voraussetzung hat. Aber der Grund der Realität der Dinge sind die Monaden, durch welche die erscheinende Körperwelt beseelt, das ganze Universum vergeistigt wird. In Uebereinstimmung mit der Monadenlehre, nach welcher die Monaden selbst in keiner reellen Wechselwirkung stehen, sondern jede nur den Gesetzen ihres eigenen Wesens folgt, lehrt Leibnitz, daß die Gedanken nicht von außen in die Seele kommen, sondern daß diese ursprünglich befähigt sei, sie aus sich selbst zu erzeugen. Es gibt zwar keine angebornen Begriffe oder Ideen, die explicite und bewußt im Geiste enthalten seien, wohl aber seien sie potenziell, d. i. der Anlage nach in ihm vorhanden, und er habe die Fähigkeit, sie zu entwickeln.

Durch diese Erkenntnißtheorie, welche unmittelbar aus der Monadenlehre hervorgeht, wendet sich das System entschieden dem Idealismus zu, dessen äußerste Consequenzen, Alles aus dem

denkenden Ich abzuleiten und über dasselbe nicht hinauszugehen, es vorbereitet hat.

§. 221.

Die Prinzipien der Cartesianisch-Leibnitzischen Philosophie wurden von Christian Wolf, Professor zu Halle (geb. zu Breslau 1679, gest. 1754) zwar nicht weiter fortgebildet, aber auf alle Zweige des menschlichen Wissens angewendet, und in streng systematischer Form dargestellt. Auch gebührt ihm, nebst Leibnitz, das Verdienst, die deutsche Sprache (statt der lateinischen) in die Philosophie eingeführt und dadurch diese allgemein zugänglicher gemacht zu haben.

Während indessen durch den in der Wolf'schen Schule vorherrschenden Formalismus, der seine Stärke mehr in der Methode (der mathematisch-syllogistischen) als in dem philosophischen Gehalte suchte, die lebensvollen Ideen der Leibnitz'schen Philosophie mehr und mehr in einen trockenen Dogmatismus gebannt wurden, gab einerseits diese Verflachung, andererseits der in England durch David Hume (geb. in Edinburg 1711, gest. 1776) von Neuem gegen jeden Dogmatismus sich erhebende Skepticismus den ersten Anstoß zu einer vollständigen Umgestaltung der Philosophie in Deutschland. Es galt, die Einseitigkeiten der dogmatisch-constructiven und der skeptisch-auflösenden Methode zu vermeiden, und den Idealismus mit dem Sensualismus, die Einheit des apriorischen Wissens mit den Fortschritten der Erfahrung, durch ein organisches Band unter sich zu verbinden. Dieß versucht Kant in seinem Kriticismus oder in der sogenannten kritischen Philosophie.

§. 222.

Der Sensualismus hat, wie die bisherige Uebersicht zeigt,

einseitig die sinnliche Außenwelt, die Materie, der Idealismus in seinen verschiedenen Formen hat einseitig das denkende Ich, den Geist, zum Ausgang und zur Quelle der menschlichen Erkenntniß erhoben.

Es entsteht demnach die Frage, ob und wie die beiden einseitigen Grundrichtungen der Philosophie zu einer Einheit sich zusammenfassen, und dadurch die Ansprüche beider sich ausgleichen lassen. Diese Aufgabe stellte sich Kant, durch deren Lösung er nicht nur der Reformator der gesammten Philosophie wurde, sondern die Wissenschaften überhaupt veranlaßte, vor Allem über ihre Voraussetzungen und Grundlagen kritisch sich selbst zu verständigen[1]).

Anm. 1) In dieser Beziehung kann man die kantische Philosophie die befreiende That des deutschen Geistes auf dem Gesammtgebiet der Wissenschaft und Literatur nennen.

§. 223.

Immanuel Kant (geb. 22. April 1724 zu Königsberg, gest. ebendaselbst achtzigjährig 12. Febr. 1804) wurde zunächst durch Hume's skeptische Bestreitung des wichtigsten Erkenntnißprinzips, nämlich der allgemeinen Giltigkeit des Causalitätsbegriffs, zu einer analytischen Untersuchung der Faktoren der menschlichen Erkenntniß angeregt. Dadurch gelangte er zu dem kritischen Verfahren in der Construction der Philosophie überhaupt. Auf diesem neuen Wege suchte er das Prinzip des Idealismus, nach welchem die gesammte menschliche Erkenntniß durch die Ideen a priori bedingt ist, mit der Ansicht des Empirismus, der jene nach Inhalt und Form aus der Erfahrung entstehen läßt, in Einklang zu bringen, um die Einseitigkeiten beider zu vermeiden.

Kant stellt daher kein oberstes Prinzip, wie Cartesius die Idee des Ich, oder wie Spinoza die Idee der Einen unendlichen

Substanz, an die Spitze seines Systems, sondern gründete dieß auf eine kritische Untersuchung der menschlichen Erkenntnißthätigkeit, daher seine Philosophie den Namen Kriticismus erhielt.

Anm. Kant bezeichnet das menschliche Erkenntnißvermögen als Vernunft, insofern es die apriorischen Prinzipien des Erkennens in sich selbst besitzt und nicht von außen durch die Erfahrung erhält. Seine drei Hauptschriften, in denen er seine kritischen Untersuchungen niederlegt, führen demnach die Titel: Kritik der reinen (d. i. der theoretischen) Vernunft (erstmals 1781), welche es mit den Prinzipien und Faktoren alles Erkennens an sich zu thun hat; Kritik der praktischen Vernunft (erstmals 1787), welche die Prinzipien des Wollens und Handelns untersucht; Kritik der Urtheilskraft (erstmals 1790), welche den Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur zum Gegenstand der Untersuchung macht.

§. 224.

Die Grundtendenz, die Kant bei seiner kritischen Untersuchung des menschlichen Erkenntnißvermögens verfolgt, geht darauf hin, bei aller Erkenntniß das Unabhängige des Gegenstandes und die Abhängigkeit von den Bedingungen des denkenden Geistes zu unterscheiden.

Er scheidet demnach richtig zwischen Form und Inhalt der Erkenntniß, indem er nachweist, daß diese das Produkt zweier Faktoren sei, nämlich des erkennenden Subjects und des wahrgenommenen Objects. Ohne die ursprünglichen Formen oder apriorischen Gesetze des Geistes gäbe es keine Synthesis der Erkenntniß, d. i. keine Zusammenfassung des Wahrgenommenen zu einem zusammenhängenden Ganzen, folglich keine allgemein gültige und nothwendige Erkenntnisse, weil die Erfahrung nur Vereinzeltes und Zufälliges gibt; ohne die Einwirkungen des Gegen-

standes, also ohne die Wahrnehmungen der Erfahrung, gäbe es keinen wahren realen Inhalt des menschlichen Wissens.

Anm. Dieß ist der Sinn der Frage: Wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich? d. i. gibt es Sätze (und also auch Wissenschaften), die streng erweislich den Charakter der Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit an sich tragen? womit Kant in seinem Hauptwerk „Kritik der reinen Vernunft" seine kritischen Untersuchungen eröffnet.

§. 225.

Kant sucht nun in seiner Kritik der reinen Vernunft durch eine Analyse des menschlichen Erkenntnißvermögens die a priori der Seele inwohnenden Stammbegriffe oder Kategorien, die als immanente Gesetze mit Nothwendigkeit ihre gesammte Denkthätigkeit bestimmen und beherrschen, nachzuweisen und im Einzelnen aufzustellen [1]). Werden diese Gesetze auf den durch die Erfahrung gegebenen Stoff in richtiger Weise angewendet, so erhalten wir philosophische, d. i. allgemein gültige und nothwendige Erkenntnisse, die Kant transcendentale nennt.

Alles dagegen, was über die Erfahrung, sei es die innere oder äußere, hinausliegt, ist für uns transcendent, d. i. wir können es mit unsern Erkenntnißprinzipien nicht erreichen; denn diese sind an und für sich inhaltsleer, sind bloße nothwendige Gedankenformen, die erst durch die Erfahrung einen bestimmten Inhalt erhalten. So weit ist die Kantische Erkenntnißtheorie Realismus.

Anm. S. das zu §. 126 Bemerkte.

§. 226.

Kant unterscheidet nun aber ferner zwischen Erscheinung (phaenomenon) und Ding an sich (noumenon). Vermöge der apriorischen Gesetze erkennen wir nämlich, wie Kant behauptet,

Nichts an sich, sondern jedes Ding nur in seiner Beziehung zu uns.

Die Dinge in ihrer Beziehung zu uns, d. i. so wie der denkende Geist die auf ihn wirkenden Dinge vermöge seiner apriorischen Formen auffaßt und zu transcendentalen, d. i. zu allgemein gültigen und nothwendigen Erkenntnissen erhebt, sind Erscheinungen. Letztere stellen also die Sache nicht rein objectiv, in ihrer ursprünglichen Beschaffenheit dar, sondern mit einer subjectiven Zuthat, seien es nun die allgemeinen Formen der sinnlichen Anschauung, Raum und Zeit, oder der allgemeine Rahmen unserer Verstandesbegriffe, vermischt und gleichsam zersetzt. So faßt z. B. der Geist durch seine subjective Form des Raumes alle äußeren Gegenstände auf, so daß wir in Wahrheit nicht sagen dürfen, dieser Gegenstand ist im Raume, sondern nur, er erscheint uns im Raume. Dieselbe Macht der Subjectivität findet statt in Beziehung auf die Anwendung der Kategorien: Causalität, Allgemeinheit, Nothwendigkeit, Wechselwirkung u. s. w.

Was der Gegenstand außer jenem Verhältnisse zu unserem Geiste ist, nennt Kant das Ding an sich, von dem wir als außer aller Erfahrung liegend nichts wissen können. Denn nichts berechtiget uns, unsere apriorischen Gesetze über die Grenzen der Erscheinung hinaus, also auf die Dinge an sich oder auf das Uebersinnliche anzuwenden; vielmehr wo die Vernunft dieß versucht, verwickelt sie sich in Widersprüche oder sog. Antinomien [1]).

Durch die Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung, zu deren Vorstellung das denkende Subject selbst ein wesentliches Element liefert, nähert sich die kantische Erkenntnißtheorie dem subjectiven Idealismus.

Anm. 1) Vergebens, sagt Kant, spannt die Vernunft ihre Flügel

aus, um über die Sinnenwelt durch die bloße Macht der Speculation hinauszukommen; es läßt sich aus bloßen Verstandesbegriffen keine Realität herausklauben." Indem Kant die Uebertragung endlicher Formen auf das Unendliche als unthunlich nachweist, hat er das unwissenschaftliche Treiben mit transcendenten Hypothesen in seine Schranken verwiesen, und der Philosophie den Boden des Wirklichen und Thatsächlichen zum Ausgangspunkt vorgezeichnet. Wo aber die Philosophie mit den endlichen Verstandesbegriffen das Unendliche fassen will, so geräth sie in unlösliche Widersprüche, indem durch deren Anwendung das jedesmalige Gegentheil, die Thesis so gut wie die Antithesis, sich beweisen läßt. Z. B. werden die Formen der sinnlichen Anschauung, Raum und Zeit, auf das Weltganze angewendet, so läßt sich ebenso beweisen, die Welt müsse einen Anfang in der Zeit, und Grenzen im Raum haben, als das gerade Gegentheil, die Welt sei der Zeit und dem Raum nach unbegränzt.

§. 227.

Das Resultat der Kritik der reinen Vernunft ist demnach: Nur auf dem Gebiete der Erfahrung findet für den Menschen ein wirkliches Wissen statt; auf jenes muß die theoretische Vernunft, d. i. der erkennende Geist die Forschung beschränken. Die Dinge an sich oder die übersinnliche Welt sind für sie ein verschlossenes Land, in das der Verstand mit seinen Begriffen nicht eindringen kann, ohne in einen Abgrund von Irrthümern und Täuschungen sich zu verlieren.

Hiermit läugnet aber der Kriticismus die übersinnliche Welt nicht. Vielmehr hält Kant mit unerschütterlicher Ueberzeugung an ihrer Realität fest.

Denn diese ist die nothwendige Voraussetzung und unabweisbare Forderung der Vernünftigkeit des Menschen, was Kant Postulate der praktischen Vernunft nennt. Das Uebersinnliche, Gott, Freiheit, Unsterblichkeit werden vom Menschen nicht

im Wissen erreicht, um so sicherer aber im moralischen Glauben an die sittliche Weltordnung, von welcher der Mensch, wenn er sich nicht selbst aufgeben will, sich nicht lossagen kann.

Anm. Dieses ist der Sinn des Kantischen Satzes: daß die Ideen der Vernunft keine constitutive, sondern nur regulative Prinzipien der Erkenntniß seien, d. i. sie sind keine Prinzipien, mittelst deren wir unsere Erkenntniß über die Erfahrung hinaus erweitern, wohl aber mittelst deren wir in unsere Erfahrung innere Uebereinstimmung bringen und den gesammten Wissensinhalt des Bewußtseins durch die Beziehung auf eine höhere Einheit vollenden können. Die höhere Einheit ist die nothwendige Voraussetzung unserer Vernünftigkeit, die aber nicht in logischer sondern in moralischer Begründung ihre Gewißheit hat. Dieß nachzuweisen ist Aufgabe der von Kant sogenannten praktischen Vernunft.

§. 228.

Wenn die Kritik der reinen oder theoretischen Vernunft die engen Grenzen und die Beschränktheit des Menschengeistes auf das Gebiet der Erfahrung lehrt, und die Nichtigkeit aller Erkenntnisse, die durch das sogenannte reine Denken ohne Beihülfe der Erfahrung zu Stande kommen sollen, nachweist, so hat die Kritik der praktischen Vernunft die Aufgabe zu untersuchen, ob die Vernunft a priori, d. i. rein aus sich selbst, den Willen bestimmen könne, welches die ursprünglichen, der Vernunft immanenten Bestimmungsgründe des Willens seien? und welche nothwendige Folgerungen aus dieser praktischen Realität unseres vernünftigen Selbstbewußtseins für unser übriges Erkennen, insbesondere für die drei höchsten Ideen, Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, sich ergeben?

Kant will hier den Weg zeigen, auf welchem der Menschengeist sich über die Schranken der Sinnlichkeit nicht nur erheben, sondern auch auf dem Gebiete des Uebersinnlichen zur innern

Gewißheit gelangen, und auf diese Weise seinem unendlichen Wissenstriebe und seinen heiligsten, unabweislichen Bedürfnissen volle Befriedigung verschaffen könne. Die Vernunft kann demnach, was sie auf dem theoretischen Gebiete eingebüßt, auf dem praktischen in reichem Maß wieder gewinnen.

Dieß geschieht zunächst durch das richtige Verständniß der dem Geiste wesentlichen Freiheit, autonomisch sich selbst zu bestimmen, so wie durch den rechten und würdigen Gebrauch dieser Freiheit.

Durch die Freiheit manifestirt sich der Mensch als ein moralisches Wesen, als ein Geist, der einer intelligibeln, übersinnlichen Ordnung der Dinge angehört und in einer unbeschränkt fortschreitenden sittlichen Entwickelung seine Bestimmung hat.

§. 229.

Die Kritik der praktischen Vernunft geht demnach von der Idee des Sittlichen und der Autonomie des Willens aus. Hierunter versteht Kant die Freiheit des Willens, vermöge welcher dieser ganz unabhängig von jedem äußern Bestimmungsgrunde, von sinnlichen Trieben und empirischen Eindrücken, durch die bloße Idee des ihm inwohnenden Sittengesetzes zum Handeln sich bestimmt.

Dieses Sittengesetz ist ein kategorischer Imperativ, d. i. ein Gesetz, das unabhängig von sinnlichen Antrieben, schlechthin und unbedingt gebietet. Als allgemein gültiges, von allem sinnlichen Inhalt freies Gesetz kann es nicht aus der empirischen Erfahrung, sondern nur aus der reinen Vernunft selbst stammen, die sich in diesem Gebot nicht als bloße Idee, sondern als bestimmende geistige Macht, also praktisch in ihrer eigenen realen Natur erweist.

Das unbedingt und allgemein verbindende Vernunft- oder

Sittengesetz läßt seinem Wesen nach keine andern Bestimmungsgründe des Willens zu als solche, welche als Maxime oder Regeln des Handelns zur Form allgemein gültiger Gesetze, d. i. zu Vernunftgesetzen, sich erweitern lassen. Der oberste Grundsatz oder das Prinzip der Moral ist demnach nach Kant: Handle so, daß die Maxime deines Willens zugleich als allgemeine Regel des Handelns, d. i. als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann.

§. 230.

In der dem Geiste wesentlich eigenen Macht freier Selbstbestimmung oder autonomischer Selbstgesetzgebung beruht die wahre Sittlichkeit und Würde des Menschen; in der praktischen Verwirklichung dieser seiner vernünftigen Natur findet er das höchste Gut.

Dieses ist seinem Begriffe nach die vollkommene Harmonie der Tugend und Glückseligkeit. Nämlich die Tugend ist zwar für sich das oberste Gut, denn sie ist die Grundbedingung aller andern Güter. Aber sie ist nicht das vollendete Gut; denn der Mensch ist zugleich ein empfindendes Wesen, und bedarf deshalb auch der Glückseligkeit, die darin besteht, daß die Natur mit den Zwecken des Menschen übereinstimmt. Nach letzterer, nach Glückseligkeit, die nicht wie der sittliche Wille in der Macht des Menschen steht, geht daher ebenfalls ein angeborenes, darum nothwendiges Bedürfniß des Menschengeistes.

Das höchste, d. i. das vollkommene Gut besteht demnach für den Menschen, als einem sinnlich-vernünftigen Wesen, in der Verbindung der höchsten Tugend mit der höchsten Glückseligkeit. Die praktische Vernunft verlangt, daß beide in einem causalen Verhältniß stehen, d. i. daß Tugend und Glückseligkeit in entsprechendem Maße wie Ursache und Wirkung mit einander verbunden sind. Dieß ist aber nicht der Fall; vielmehr zeigt die Wirklichkeit überall

einen Widerstreit zwischen Tugend und Glückseligkeit. Denn vorerst ist der Mensch als endliches Vernunftwesen nur befähigt, der höchsten Tugend als dem Ideal seines Strebens in unendlichem Progreß sich zu nähern; sodann die Glückseligkeit zu wirken, liegt ohnehin außer der Macht eines beschränkten Wesens.

Soll nun der höchsten Aufgabe nnd den natürlichen Forderungen, die der Mensch als Vernunftwesen hat, entsprochen werden, so setzt dieß die Bedingungen voraus, unter denen es möglich ist: nämlich außer der natürlichen eine übersinnliche Welt, und den gemeinsamen Schöpfer beider, also Gott, den allmächtigen, allgütigen und allgerechten Urheber des Sittengesetzes, der den obersten Zweck der Welt, Harmonie zwischen der Sittlichkeit moralischer Wesen und ihrer Glückseligkeit vollführt; ferner die Unsterblichkeit, als die über das unvollkommene irdische Leben hinaus fortschreitende Entwickelung und Vervollkommnung freier Vernunftwesen, wodurch sich der Weltzweck verwirklicht.

Die praktische Vernunft postulirt also das Dasein der übersinnlichen Welt, d. i. Gott und Unsterblichkeit sind nothwendige Voraussetzungen der praktischen Vernunft, weil diese nur so mit sich selbst übereinstimmt.

Kant nennt diese Ueberzeugungsweise von der übersinnlichen Welt einen moralischen Glauben, d. i. ein Fürwahrhalten aus den nothwendigen Bedürfnissen der praktischen Vernunft, deren Realität zugleich die Realität der drei höchsten Vernunftideen, der Freiheit, Gottes und der Unsterblichkeit, als nothwendige Voraussetzungen und praktische Postulate in sich schließt und verbirgt [1]).

Anm. 1) Die religiösen Grundgedanken seines Systems hat Kant in seiner Schrift: „Die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft“ (erstmals 1793) weiter ausgeführt.

§. 231.

Sehen wir in Kürze auf die entwickelten Hauptsätze des Kriticismus zurück.

Offenbar treibt Kant die schon von Plato und Andern gemachte Unterscheidung von Dingen an sich und Erscheinungen auf die Spitze, um das sich überhebende Selbstvertrauen der menschlichen Vernunft, ihr Gelüsten nach dem Besitze eines absoluten Wissens, wie der Idealismus dieß anstrebt, zu zügeln.

Aber dennoch muß die Idee eines Dinges an sich im Kantischen Sinne eine leere metaphysische Abstraction genannt werden, die ihren Grund hat in der unberechtigten (idealistischen) Voraussetzung, als ob unsere erfahrungsmäßigen Vorstellungen von den Dingen verschieden wären von dem Wesen dieser Dinge an sich.

Die Erscheinung der Dinge, welche den Inhalt der Vorstellungen gibt, kann ihren Grund nur in den wirklichen Dingen selbst haben, d. i. in den Eigenschaften, welche ihr Wesen oder das Ding an sich ausmachen. Dieß liegt im Begriffe des Seins; wir können nur das als wirklich setzen, was den Geist durch das, was es an sich ist, also durch seine Wirkung gerade zu dieser, und nicht zu einer andern beliebigen Vorstellung nöthigt. In dieser Nöthigung des Dinges selbst liegt die Zuverlässigkeit und Realität der Erfahrungserkenntniß. Es ist eine Inconsequenz, dieses anzuerkennen, und doch wieder zu behaupten, es sei unmöglich, die Dinge an sich wahrzunehmen. (Vergl. §. 110.)

Jene für die gesammte Kantische Philosophie so einflußreiche Unterscheidung, die die Dinge gleichsam in zwei unter sich beziehungslose Sphären spaltet, löst sich demnach auf einem besonnenen realistischen Standpunkte selbst in Schein auf. Denn es gibt keine zwei verschiedene oder gar entgegengesetzte Daseinsformen

der Dinge, eine in sich verhüllte, nie und nirgends zur Aeußerung kommende, und eine erscheinende, also von uns zu fassende.

Allerdings ist unsere Erkenntniß der Dinge eine beschränkte und unvollkommene: aber nicht darum, weil wir nur die Aeußerungen oder Erscheinungen der Dinge, nicht aber diese an sich, wahrnehmen, sondern darum, weil und in soweit wir noch nicht alle diese Aeußerungen oder Erscheinungen hinlänglich aufzufassen oder richtig zu deuten vermögen.

Anm. In dem angegebenen Sinne hat demnach Göthe's Ausspruch:

Natur hat weder Kern noch Schaale
Alles ist sie mit Einem Male —

gleiche Geltung mit dem Worte Haller's:

In's Innere der Natur dringt kein erschaffener Geist.

§. 232.

Ein anderer nicht ungegründeter Vorwurf gegen den Kriticismus bezieht sich auf die strenge Scheidung verschiedener und zum Theil entgegengesetzter Seelenvermögen, eine einseitige die Einheit des Bewußtseins aufhebende Ansicht, die Kant als hergebracht ohne weitere Prüfung seinen kritischen Untersuchungen zu Grunde legt.

Statt den Geist in seiner organischen Einheit und reichen Fülle seiner lebendigen Beziehungen aufzufassen, und die sogenannten Seelenvermögen als Glieder jener organischen Lebenseinheit zu begreifen, scheidet Kant so schroff zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, daß diese wie zwei unter sich völlig beziehungslose Wesen, und nicht bloß als zwei Seiten oder Aeußerungsweisen eines und desselben Wesens erscheinen.

Dieser Mangel an psychologischer Einheit wird die Quelle manches Schwankenden und Unvollendeten im Kantischen Systeme.

§. 233.

Denn wenn Kant nicht die theoretische, sondern die praktische

Vernunft zur Quelle unserer Erkenntniß des Uebersinnlichen macht, so bleibt er hierbei auf halbem Wege stehen, statt anzuerkennen, daß der Geist an der Vernunft ein Organ besitze, die Erscheinungen des Geistigen in der Welt, die Reactionen des sogenannten Uebersinnlichen, zu *vernehmen* und zu deuten, gleichwie der äußere Sinn ihm dient, die empirischen Erscheinungen wahrzunehmen.

Anm. Man hat der Ansicht Kant's vorgeworfen, daß sie an innern Widersprüchen leide, und auf einem Cirkel beruhe, wie dieß später bei Behandlung der einzelnen übersinnlichen Ideen nachgewiesen werden wird. — Indeß ist der Sinn der Kantischen Lehre nur der, daß wenn der Mensch als freies Vernunftwesen sich *entwickele* und als *solches handle*, er der *Realität* der *intelligibeln* Welt ebenso unmittelbar und nothwendig gewiß werde, wie dieß in Bezug auf das *sinnliche Dasein* der Fall ist, sobald er *empfinde*, ohne daß hiermit beidemal über die Natur und Beschaffenheit sei es des sinnlichen oder übersinnlichen Seins irgend etwas ausgesagt ist. Es ist damit nichts Anderes gesagt, als daß wie vom *Empfindenden* die äußere Welt, so vom *Vernünftighandelnden* die intelligible Welt *nothwendig gesetzt werden muß*.

Kant schloß: „weil wir durch das Denken von keinem Dinge an sich, und so auch nicht von Gott wissen, so können wir überhaupt keine Erkenntniß von Gott haben. Aber *Kant* behauptete doch eine Erkenntniß der sinnlichen Welt zu haben, obgleich wir in ihr doch auch nicht die Dinge an sich, sondern nur deren Erscheinung kennen lernen. Nun wäre es doch wohl einer Untersuchung werth gewesen, zu sehen, ob wir denn nicht auch eine *Erscheinung* von Gott in uns finden, und eine solche ist es eben, die uns mit dem religiösen Sinne gegeben ist, sobald man *Thatsachen der Erfahrung* überhaupt Erscheinungen nennen will." E. *Schmidt* über Begriff und Möglichkeit der Philosophie, S. 255 ff.

§. 234.

Die *Kantische* Philosophie hat indeß das große Verdienst,

auf die Wichtigkeit der praktischen Seite der Natur des Menschen und der Philosophie aufmerksam gemacht, und letztere überhaupt aus dem Gebiete transcendenter Nebelbilder auf den Boden der Wirklichkeit und des gesetzmäßigen gesunden Denkens zurückgeführt zu haben. Sie selbst aber hat, will sie nicht eine petitio principii begehen, die Zweckmäßigkeit der Welt und die Harmonie ihrer Erscheinungen zur Voraussetzung und findet darin ihre Begründung.

Den weitgreifenden Zweckbegriff scharfsinnig entwickelt [1]) und dadurch eine allseitig tiefere teleologische Weltansicht vorbereitet zu haben, ist ein weiteres bleibendes Verdienst der Kantischen Philosophie.

Anm. 1) In der Kritik der Urtheilskraft, dem dritten Hauptwerke Kants.

§. 235.

Kant selbst ist übrigens in der Untersuchung des Zweckbegriffes auf halbem Wege stehen geblieben, indem er in Consequenz mit seinem ganzen System den Begriff der Naturzweckmäßigkeit nur für ein regulatives oder subjectives, nicht aber auch für ein constitutives oder objectives Prinzip erklärt. Das heißt, nach Kant ist der Begriff der Zweckmäßigkeit zwar ein nothwendiges Erkenntnißprinzip des Verstandes, von dem geleitet dieser in das Verständniß der Natur eindringt [2]); aber es bleibt dabei unausgemacht, ob den Naturobjecten an sich innere Zweckmäßigkeit innwohne, da wir nach Kantischer Theorie von den Dingen an sich nichts wissen können.

Zu dem Begriffe der immanenten Naturzweckmäßigkeit, als der gestaltenden Seele der Dinge, vermochte Kant vermöge seiner idealistischen Unterscheidung von Erscheinung und Ding an

sich so wenig fortzuschreiten, wie zu einer empirischen Auffassung von Raum und Zeit.

Anm. 2) „Kant läßt den Zweck nur wie einen Lichtblick erscheinen, den wir selbst auf die Dinge werfen, ohne daß er das erregende belebende Licht ist, durch das die Dinge werden und wachsen."

§. 236.

Die fruchtbare, weit und tief greifende Umgestaltung der philosophischen Wissenschaft durch den Kriticismus, ohne daß ein einheitliches Prinzip die einzelnen Glieder desselben strenge beherrscht, ist die Quelle geworden, aus deren reicher Fülle eine Reihe schnell auf einander folgender philosophischer Systeme hervorging. Sie wurzeln sämmtlich in der Kantischen Philosophie, und erscheinen je als eine einseitige Fortentwickelung irgend einer Seite derselben.

§. 237.

Auf Kantischem Boden sprossen folgende meist schroff einander entgegen stehenden Systeme:

a) Die Glaubens- oder Gefühlsphilosophie des Friedrich Heinrich Jacobi (geb. zu Düsseldorf 1743, gest. 1819), welche für die Aussprüche und Rechte des religiösen und sittlichen Gefühles und des gemeinen Menschenverstandes gegen die negativen und auflösenden Resultate einer einseitigen Speculation kämpft. Die höchsten Vernunftideen seien, wie Kant dargethan habe, allerdings nicht auf dem Wege der Demonstration zu erreichen; denn das Göttliche liege seinem Wesen nach über den endlichen Verstand hinaus, der nur das begreife, was aus einem Höhern, als aus seinem Grunde, sich ableiten lasse. Es sei daher ungereimt, mit dem Verstande und seinen Mitteln das Göttliche fassen zu wollen; das Dasein Gottes beweisen, hieße demnach, Gott aus einem

Grunde, der vor und über ihm wäre, ableiten wollen. Dagegen besitze der Mensch im Gefühle, als dem Mittelpunkte des Geisteslebens, das Organ zur Vernehmung des Göttlichen; das durch eine innere unerklärliche Nöthigung des Gefühls hervorgerufene Fürwahrhalten heiße Glauben, der aber kein blinder Auctoritätsglaube, sondern ein Vernunftglaube oder vielmehr eine Vernunftanschauung sei, die das Uebersinnliche unmittelbar erfasse, gleichwie die Sinneswahrnehmung die sinnlichen Dinge unmittelbar wahrnehme.

§. 238.

b) Der rationale Realismus von Joh. Friedr. Herbart (geb. in Oldenburg 1776, gest. 1841) steht in Bezug auf kritische Behandlungsweise der kantischen Philosophie am nächsten, unterscheidet sich aber von ihr in den Resultaten. Alle Philosophie muß nach Herbart von der Erfahrung ausgehen; jene selbst ist wesentlich nichts anderes als die Lehre von der Begreiflichkeit der Erfahrung, sowohl der äußern im Raume als der innern des Bewußtseins. Auf diesem realistischen Standpunkt gelangt Herbart zu einer monadologischen Weltansicht, indem er in Uebereinstimmung mit Leibnitz als Resultat seiner scharfsinnigen Untersuchungen die realen Wesen als Monaden oder Substanzen anerkennt, die einfach, raum- und zeitlos und darum ewig sind, und zu denen ebensogut die Elemente der belebten wie der unbelebten Natur gehören.

§. 239.

c) Die Naturphilosophie von Friedr. Wilh. Joseph Schelling (geb. zu Leonberg in Württemberg 1775, gest. 1854), die die Identität des Denkens und Seins zu ihrem Prinzipe macht. Durch Constructionen einer sogen. intellectuellen Anschauung, d. i. einer unmittelbaren Vernunftanschauung, welche ein Gleichsetzen

von Denken und Sein ist, will diese Philosophie das Uebersinnliche und Absolute nicht nur in seinem Indifferenzpunkte, in welchem Idealität und Realität identisch zusammenfallen, als Object und Subject, sondern auch in seinen Entwickelungen zu realen Erscheinungen erkennen und begreifen lehren. Mit solchen übrigens ungerechtfertigten Voraussetzungen vermeint die Naturphilosophie die vollkommene Darstellung der intellectuellen Welt in den Gesetzen und Formen der erscheinenden Welt und sodann ein vollkommenes Begreifen dieser Gesetze und Formen aus der intellectuellen Welt, also eine vollendete Darstellung der Identität der Natur mit der Idealwelt, leisten zu können.

Im Einzelnen haben Schellings philosophische Anschauungen im Laufe der Zeit vielfache Wandlungen erfahren. Seine Naturphilosophie, ursprünglich ein verklärter Spinozismus, wurde mehr und mehr mit mystischen Elementen zersetzt, um der christlichen Weltanschauung näher zu kommen.

Wie tief und lebensvoll aber auch Schellings philosophische Ideen im Einzelnen sind, seine Philosophie im Ganzen theilt den gemeinsamen Fehler aller Systeme des einseitigen Idealismus, der abgezogene Begriffsformen, die weder in der innern noch äußern Erfahrung ihren Inhalt und Halt haben, für das wahre Wesen der Dinge hält, und der deshalb nicht ansteht, aus dem abstracten Begriff des „Absoluten“ durch bloßen Denkprozeß, der nach der Voraussetzung das geistige Gegenbild des ganzen Prozesses der Weltentwickelung sein soll, alle Erscheinungsformen der idealen und realen Welt ableiten und erklären zu wollen.

d) Dieser kühne Versuch des spiritualistischen Idealismus wurde durch Fichte's weltschaffende That des reinen Ich, und durch Hegels dialectischen Prozeß des reinen Denkens auf die Spitze getrieben.

§. 240.

Die speculative Grundidee des kantischen Kriticismus, daß sich unsere Erkenntniß der Dinge nicht auf das Ding an sich, d. i. auf deren Wesen, sondern bloß auf deren Erscheinung, d. i. auf deren Verhältniß zu uns selbst beziehe, drückt aller menschlichen Erkenntniß das Gepräge der Subjectivität auf. Durch dieses Prinzip der Subjectivität ist der Kriticismus nach der einen Seite hin skeptisch, nach der andern idealistisch, indem der Geist durch seine apriorischen Formen auch bei der Erkenntniß der Erscheinung, also bei der Erfahrung, die wesentlichste Zuthat liefert.

Jene idealistische Richtung der Kantischen Philosophie wurde nun zu einem vollendeten subjectiven Idealismus durch Fichte, und zu einem absoluten Wissen durch Hegel ausgebildet, indem man an die Stelle des bescheidenen Kantischen Prinzips die Idee einer vollkommenen Identität des subjectiven Denkens und des objectiven Seins setzte, um kraft der eigenen Denkentwickelung die Entwickelung der Welt und aller ihrer Erscheinungsformen zu begreifen.

§. 241.

Johann Gottlieb Fichte (geb. zu Rammenau in der Oberlausitz 1762, gest. 1814), der unmittelbare Schüler und Fortsetzer der kantischen Philosophie, wollte den Dualismus, den dieselbe hinsichtlich der Genesis unserer Vorstellungen und deren Beziehung zu den Gegenständen der Außenwelt festhält, vermitteln. Zu diesem Zwecke gibt Fichte die kantische Lehre von dem „Ding an sich", von dem wir nichts wissen können, auf, und läßt die Vorstellungen nach Form und Inhalt durch einen eigenen Act des Geistes, durch die ursprüngliche Thathandlung des denkenden Ich selbst, nicht erst kraft eines äußern Anstoßes entstehen.

Die Grundgedanken dieses mit voller Consequenz durchgeführten subjectiven Idealismus, wie ihn Fichte in seinem Hauptwerke „die Wissenschaftslehre" (erstmals 1794) begründete, sind folgende:

Das was allein ursprünglich und schlechthin ist, ist das Ich[1]) und seine reine unbedingte Thätigkeit, mit welcher es sich selbst setzt, und ebenso seinen Gegensatz, das Nicht-Ich oder die Außenwelt.

Die freie Selbstständigkeit des Ich wird zwar von Außen her angeregt; aber dieser Anstoß oder Eindruck des Nicht-Ich wird von dem Ich nur als eine Beschränkung seiner freien Thätigkeit erfahren und nur in sofern vorgestellt. Wir wissen also von dem äußern Gegenstande nichts Weiteres, als daß er unsere Thätigkeit beschränkt.

Strenge genommen gibt es demnach keine Außenwelt, die an sich etwas wäre; vielmehr existirt das Nicht-Ich nur durch die absolute freie Thätigkeit des Ich, und hat nur so viel Realität, als das denkende Ich in dasselbe setzt. Alle unsere Erkenntnisse, Empfindungen, Anschauungen, Begriffe und Ideen sind dem Inhalte nach und der Form nach das Produkt der schöpferischen Thätigkeit des Ich.

Das Ich, durch den äußern Anstoß einmal in Bewegung gesetzt, schafft die Wissenschaft, als ein System von Begriffen, die es durch die productive Kraft seines schöpferischen Wesens nach Stoff und Form erzeugt und bildet. Die Philosophie selbst ist demnach die Wissenschaft von diesem selbsterzeugten Wissen oder die Wissenschaftslehre.

In späteren Jahren ist auch Fichte von der Schroffheit und Einseitigkeit seines subjectiven Idealismus zurückgekommen. Anstatt des Alles bestimmenden Ich ist das „göttliche Denken" Ausgang und Prinzip seiner Philosophie geworden. An die Stelle

der moralischen Weltordnung, unter welcher Fichte früher das Göttliche begriff, das durch rechtschaffenes Thun in uns lebendig und wirklich werde, tritt das „absolute Sein Gottes", als des einzig Realen, welches schlechthin durch sich selbst lauter Leben, und dessen Abbild die Welt ist. Das wahre selige Leben erlangt der Mensch in der lebendigen Einheit mit Gott [2]).

Anm. 1) Selbstverständlich versteht Fichte unter dem Ich nicht das empirische Ich des Individuums, sondern das reine Ich, d. i. die allgemeine Vernunft, die die Urbilder aller Dinge in sich hat, und die im Einzelnen individuell wird, d. i. zum empirischen Bewußtsein kommt, indem die ins Unendliche gehende Thätigkeit des Ich an dem uns unbekannten Nicht-Ich eine Beschränkung erfährt. Dadurch ist das Ich als Intelligenz abhängig, also endlich und beschränkt. Die Vernunft aber, welche als rein innere spontane Thätigkeit wesentlich freier Wille, also praktisch ist, hat jene Schranken des von ihr unbestimmbaren Nicht-Ich als Selbstbeschränkung des Ich aufzufassen; für letzteres gibt es keine Objectivität, als die welche durch seine freie Thätigkeit hervorgebracht werden soll. „Alles was ist, ist Ich," ist oberster Grundsatz des Fichte'schen Idealismus.

2) In der bedeutenderen seiner späteren Schriften, „Anweisung zum seligen Leben", nähert sich auch Fichte ganz der christlichen Weltanschauung, die ihm mit der absoluten Wahrheit zusammenfällt.

§. 242.

Der Idealismus hatte in Schellings Naturphilosophie eine objective, in Fichte's schöpferischer That des Ich eine subjective Gestalt gewonnen, indem jener das abstracte Sein, dieser das abstracte Denken zum absoluten Prinzip und wissenschaftlichen Ausgang macht. Georg Wilh. Friedrich Hegel (geb. zu Stuttgart 1770, gest. zu Berlin 1831) will diese beiden Gegensätze durch den sogen. reinen Monismus des Gedankens versöhnen, indem

er zwar Denken und Sein, Geistiges und Natürliches als innerlich eins und identisch auffaßt, aber den Gedanken, die Idee als das Erste, als das Prius alles Realen setzt. Auf diesem Wege sucht er zu dem absoluten Wissen (einem absoluten Idealismus), zu der sich wissenden Wahrheit, zu gelangen.

Nach Hegel ist nämlich der Gedanke selbst, die Idee, das Absolute, das als das Allgemeine alles Einzelne in sich faßt, und in allem Wirklichen sich individualisirt. Die Idee ist darum wesentlich Selbstentfaltung, kraft deren in einem unendlichen Entwicklungsprozeß, dessen jeder folgende Moment der Fortschritt und die Erfüllung des vorhergehenden wird, die ganze geistige und natürliche Welt, zu deren manchfaltigen Formen die Idee sich ausbreitet, fortschreitend sich verwirklicht.

Im persönlichen Leben des Menschen hat die Idee die höchste Stufe des Seins erreicht; sie ist zu der ihrem Wesen adäquaten Daseinsform gelangt, als die sich bewußte, sich selbstdenkende Idee. Oder nach Hegel'scher Ausdrucksweise: im selbstbewußten Geiste hat sich die Idee von der Stufe des Ansichseins zu der des Fürsichseins fortbewegt; sie ist die zu sich zurückgekommene, also die Wahrheit wissende und mit freier Macht sich bestimmende Idee geworden, d. i. sie ist auf dieser Stufe nicht eine Daseinsform des Absoluten, sondern das sich wissende Absolute selbst.

Anm. Hegel's Schriften erstrecken sich auf alle Zweige der theoretischen und praktischen Philosophie. Die zunächst hierher gehörigen Hauptwerke sind: „Die Phänomenologie des Geistes“ (d. i. die Lehre vom erscheinenden Bewußtsein), „die Logik“ und „die Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften“, in welch letzterer Schrift Hegel die Grundzüge seines ganzen Systems niederlegt.

§. 243.

Den angegebenen Voraussetzungen gemäß ist demnach die

Philosophie nach Hegel: „die sich denkende Idee“, „die wissende Wahrheit“, oder das Logische, die immanente Selbstbewegung des Begriffs, wodurch alles ideale und reale Sein zur idealen Einheit des Allgemeinen zusammengefaßt wird.

Mit andern Worten: Durch den bloßen Act des logischen Denkens, ohne Hilfe der Erfahrung, soll die Erkenntniß erzeugt und ein gegliedertes System des Wissens hervorgebracht werden, das nach dem Spinozistischen Satze: „ordo et connexio idearum idem est, ac ordo est connexio rerum,“ ein vollkommenes Abbild des wahrhaft Wirklichen sei.

§. 244.

Indem Hegel die vollständige Identität des Denkens und Seins voraussetzt, ist es der Grundgedanke seiner Philosophie, daß das reine Denken aus seiner eigenen Natur die Bestimmungen des Seins erzeuge und erkenne.

Das Denken erzeuge in absoluter Selbstbestimmung den Begriff. Der wahre wissenschaftliche Ausgang sei aber der vom höchsten, unbestimmtesten Begriffe, dem reinen Sein, das gleich dem Nichts ist. Von diesem her schaffe das Denken durch den mit immanenter Nothwendigkeit erfolgenden dialectischen Prozeß den unendlichen Kreis der Begriffe.

In jedem begrifflich nothwendigen Elemente sei auch ein Solches enthalten, was unmittelbar in der Erscheinung seine Repräsentation findet; denn jedes Ding ist ein Gedanke und alles Wirkliche ist vernünftig.

Auf dieser Höhe wird das menschliche Denken schöpferisch, wie das göttliche, oder vielmehr ist es das Göttliche selbst. Der dialectische Denkprozeß ist der unendliche Weltprozeß. Das Denken ist gleichsam die schaffende Weltseele, nicht bloß identisch mit

dem Sein und Werden, sondern zugleich der immanente Grund beider.

§. 245.

Im Hegel'schen Systeme, das, wie man anerkennen muß, eine großartige Gedankenarbeit und mit ungemeiner Kunst der Dialectik durchgeführt ist, wird der Idealismus auf die Spitze getrieben. Es selbst ist die consequenteste Fortbildung und Vollendung des idealistischen Prinzips.

Denn soll nach der Grundansicht des Idealismus vom Denken zum Sein, als einem Elemente des Denkens selber, fortgeschritten werden können, so war es, um solche absolute Macht des Denkens zu fassen, auch ganz folgerichtig, mit Hegel zu behaupten, daß das Denken nicht bloß identisch mit dem Sein, sondern auch der immanente Grund desselben sei.

Mit diesen beiden ungerechtfertigten Annahmen bewegt sich das System des sich selbst als alle Wahrheit wissenden absoluten Idealismus in einem Zirkelschluß, indem das, was angeblich das reine Denken aus eigener Kraft als Endergebniß feststellen soll, die stillschweigend vorausgenommene Grundlage ist, auf der das System dialectisch sich aufbaut. Der Monismus des Gedankens, der aus sich selbst die ganze Begriffswelt reproduciren will, schwebt in der Luft, indem das, was er schaffen soll, dem Grunde nach nicht sein eigen, sondern aus Anderem geborgt ist.

§. 246.

Wenn die pantheistische Selbstvergötterung des menschlichen Denkens als das Resultat des consequenten Idealismus, diesen vor dem unbefangenen Gemüthe, das seiner endlichen Beschränktheit in Demuth bewußt bleibt, von selbst aufhebt, so hat sich die wissenschaftliche Prüfung zunächst nur auf seine Prinzipien zu beziehen, die vor ihr als unbegründete, unhaltbare Annahmen erscheinen.

§. 247.

Alle Formen des Idealismus seit Cartesius gehen von der Annahme aus, daß alle Erkenntniß kraft eines bloßen innern Denkaktes des Subjects, mittelst der ihm immanenten oder sogen. angeborenen Ideen zu Stande komme. Hierbei wird die Außenwelt entweder ignorirt oder gar geläugnet; oder es wird, seit dieses idealistische Phantasma aufgegeben worden, eine Identität des Subjects mit dem Object behauptet, d. i. das was wir Object oder Außending nennen, sei selbst nichts anderes als die Erscheinungsform der apriorischen Idee, der „entäußerte Gedanke".

Dieß sind die ungerechtfertigten Voraussetzungen des Idealismus.

§. 248

Was die erste Behauptung betrifft, daß das Denken rein aus sich nicht bloß die Form, sondern auch den Inhalt des Wissens erzeuge, so lehrt die einfache psychologische Beobachtung, daß das menschliche Denken auch in seiner freiesten Bewegung nirgends wahrhaft schöpferisch, sondern überall nur nachschaffend sei, d. i. ein Sein und dessen Wahrnehmung durch Erfahrung voraussetze. Selbst die Phantasie vermag auch in ihrem höchsten Schwunge nichts absolut zu dichten. Beide, das Denken und Dichten, setzen gegebene Elemente voraus, die sie scheiden und verbinden; ohne jene bleiben sie leer und unfruchtbar.

§. 249.

Selbst der strengste Idealist muß auf die Frage, woher er von den apriorischen Ideen etwas wisse, antworten: durch innere Erfahrung. Das bekannte *cogito ergo sum* ist allerdings ein

richtiges Axiom, von dem auszugehen ist; aber es selbst ist nur eine Aussage der innern Erfahrung, und schließt die Realität des Gedachten nicht ein.

Anm. Sonst müßte auch der Satz wahr sein: Ich denke Gespenster, also —

§. 250.

Die Annahme eines absoluten Ich's oder Subjects, das rein aus sich selbst die Vorstellungen bilden soll, beruht überhaupt auf einer Fiction, der keine Wirklichkeit entspricht. Denn als Einheitsbegriff des Denkens und Seins ist das absolute Ich an sich eine bloße Abstraction, kein reales Sein. In der von vorneherein gänzlich unvermittelten Eins-Setzung des abstracten Denkens und des realen Seins liegt überhaupt der Grundirrthum des Idealismus und seiner hochgehenden Ansprüche, Alles aus sich zu wissen, und durch Selbstentwickelung der Begriffe Kenntnisse gleichsam von innen hervorzuzaubern, welche den Erfahrungswissenschaften sonst nur denkende Beobachtung und besonnene Forschung gewähren.

§. 251.

Da das reine Denken aus sich selbst keinen Inhalt erzeugen kann, sondern allem Erkennen der Prozeß des erfahrenden Wissens zu Grunde liegt, so erhielte nach dem Prinzipe des Idealismus die Philosophie und damit die gesammte Wissenschaft einen ausschließlich logischen Charakter. Ueberall wäre es der vom Denken gebildete Begriff, der sich angeblich durch den dialectischen Prozeß selbst entwickeln soll.

Damit würde die philosophische Wissenschaft lediglich ein dialectisches Kunstwerk von zweifelhaftem Werthe, ein scharfsinniges Gebilde leerer Abstractionen, bei denen von jeder Beziehung zur lebendigen Wirklichkeit abzusehen wäre.

Anm. Der Idealismus will lehren ohne zu lernen; er will in eigener künstlerischer Kraft rein aus sich selbst ein Gewebe des Wissens schaffen, ohne die Fäden aufzufassen, welche die lebendige Werkstätte der Natur und Geschichte durch die Erfahrung uns an die Hand gibt.

§. 252.

Da also vom reinen Denken nimmermehr zum Wirklichen zu kommen ist, die Philosophie aber reale Erkenntniß und nicht inhaltsleere Speculation vermitteln soll, so hat der neueste Idealismus, namentlich die scharfsinnigste Form desselben, das Hegel'sche System, das Denken mit dem Sein identificirt.

Auch dieß ist im System eine ungerechtfertigte Voraussetzung. Denn die Erkenntniß einer Identität des Denkens und Seins, d. i. daß die Kategorien als Grundbegriffe des Denkens auch das Wesen der Dinge ausdrücken, also zugleich eine subjective und objective Bedeutung haben, kann nicht Anfang, sondern nur Resultat besonnener philosophischer Forschung sein.

In der Construction des Systems selbst aber wird jenes Princip vollends zum bloßen Schein, indem das Sein nur eine leere Abstraction, gleich dem Nichts ist, der dialectische Begriff dagegen allein alle Macht übt und dem Ganzen den Character der Subjectivität aufdrückt.

Anm. Allerdings ist es eine heilige Wahrheit, die keine Wissenschaft, in sofern sie sich selbst versteht und ehrt, läugnen kann, daß jedes Ding ein Gedanke ist, in dem die göttliche Idee, gleichsam als die lebendige Seele des Stoffes, zur Erscheinung kommt. Aber darum das menschliche Denken zum Göttlichen erheben, ist eine Confundirung des Endlichen und Unendlichen, auf welche vom Standpunkte besonnener Wissenschaft im Ernste nichts zu erwidern ist, weil sie nicht im wissenschaftlichen Bewußtsein des Menschen, wohl aber im menschlichen Hochmuth ihren Grund hat.

IV. Der Realismus.

(Zusammenfassung des Früheren.)

§. 253.

Nach dem Bisherigen vermögen weder der Sensualismus noch Idealismus in ihren einseitigen Richtungen die Genesis und das Wesen der menschlichen Erkenntniß zu erklären. Beide, der Sensualismus und Idealismus entbehren einer festen Grundlage des Wirklichen und Thatsächlichen; denn es fehlt ihnen der Nachweis einer realen Vermittelung zwischen Denken und Sein, woraus wir begreifen, daß beide einander nicht fremd, sondern daß und in welchem Sinne sie identisch seien, d. i. daß die Dinge wesentlich (objective) Gedanken seien, und wie diese unsere (subjectiven) Gedanken werden können. Indem jene Theorien unbegründet lassen, daß und wie die Kategorien als Grundbegriffe zugleich subjective und objective Bedeutung haben, erscheinen sie als lediglich subjective Constructionen abgezogener Begriffe, die als solche in der Luft schweben und unfähig sind, die realen Erscheinungen des innern und äußern Lebens und deren Wechselwirkung begreiflich zu machen.

Wenn ferner der Sensualismus die freie Selbstständigkeit der Seele, die er zu einem bloß passiven Vermögen herabwürdigt, der Idealismus dagegen das unabhängige Dasein der Objecte, die er zu bloßen Erscheinungen des Ich, d. i. eines schöpferischen Denkprocesses, macht, aufhebt, so ist von einem Prinzipe auszugehen, in welchem Denken und Sein unmittelbar eins sind, einem Prinzip, nach welchem die Erkenntniß als das gemeinschaftliche Produkt zweier Faktoren zu begreifen ist.

Anm. Dieß ist im Allgemeinen der Standpunkt des rationalen Realismus, der, in dem lebensfrischen Boden der Erfahrung

wurzelnd, dennoch in diesem nicht stecken bleibt, sondern das Unzulängliche aller Empirie wohl erkennend, zu dem bloß erfahrungsmäßigen Wissen das speculative hinzufügt, wodurch jenes erst befriedigend ergänzt und vollkommen begriffen wird. Hierbei geht er nicht aus von willkürlich gemachten Begriffen, sondern von gegebenen Elementen, um aus ihnen, als den Erkenntnißgründen, durch denkende Betrachtung oder sogenannte Speculation diejenigen Momente und Beziehungen aufzusuchen, die sich mit innerer Nothwendigkeit als Ergänzung unseres Wissens ergeben. Auf solchem Standpunkte hört die Speculation auf, ein wenn auch noch so scharfsinniges Grübeln mit unfruchtbaren Problemen oder ein trockenes Spiel der Phantasie und des Witzes zu sein; sie ist der ernste Nachweis der innern Nothwendigkeit gewisser Gedankenverbindungen aus gegebenen Elementen. So tritt der Realismus den Verflüchtigungen des Idealismus wie den wissenschaftlichen Rohheiten des Sensualismus in gleicher Weise entgegen. Ganz treffend vergleicht Baco von Verulam den bloßen Empiriker den Ameisen, welche Alles von Außen zusammenschleppen zu künftigem Gebrauch; die Idealisten den Spinnen, die ihr Gewebe aus sich selbst ziehen; zwischen beiden liege das Verfahren der Biene, welche ihren Stoff aus den Blumen sammelt, aber ihn nachher durch eigene Kraft verarbeitet und umwandelt.

§. 254.

Die früher vorgetragene Theorie über den Ursprung und Vorgang des menschlichen Erkennens ist ein Ideal-Realismus. Sie stellt nämlich die Ansicht auf, daß die menschliche Erkenntniß, als die Einheit des Denkens und Seins, durch eine diesen beiden gemeinsame Thätigkeit zu Stande komme: daß die Erkenntniß dem Inhalte nach eine reale, d. i. eine von Seite des wirkenden Objects entspringende, der Form nach aber eine ideale, d. i. eine von Seiten des denkenden Geistes erzeugte sei.

§. 255.

Ausgehend nämlich von dem unabweisbaren Bedürfnisse des menschlichen Geistes zu philosophiren, d. i. die Thatsachen der innern nnd äußern Erfahrung durch Denken nach ihren letzten Gründen und in ihrem innern nothwendigen Zusammenhange als Ganzes zu erforschen und zu begreifen, fanden wir:

a) daß alle Erkenntniß mit der Erfahrung beginne, und daß durch diese, sei es die innere oder äußere, der Inhalt der Erkenntniß gegeben werde. In diesem Sinne ist alle Erkenntniß *a posteriori*.

§. 256.

b) Aber jegliche Erkenntniß kommt nur zu Stande durch eine dem Geiste ursprünglich inwohnende Thätigkeit, welche in der Form der Bewegung erscheint, die das ideelle Gegenbild der äußern die ganze Welt beherrschenden realen Bewegung ist. Vermöge dieser aller Thätigkeit gemeinsamen Form, welche das apriorische Element im Denken und Sein ist und gleichsam die Correspondenz zwischen beiden vermittelt, begreifen wir, daß und wie der Geist die Dinge aufzufassen und innerlich nachzubilden, d. i. zur Einheit der Vorstellung im Bewußtsein zu bringen vermag.

§. 257.

c) Der Form nach ist also jegliche Erkenntniß, selbst die der sinnlichen Erfahrung, *a priori*, d. i. durch eine ursprüngliche That des schaffenden Geistes vermittelt.

Anm. Die Unterscheidung der Schule zwischen einer Erkenntniß a priori und a posteriori ist demnach strenge genommen nicht zulässig, indem die ursprüngliche Thätigkeit des Geistes selbst bei der Aufnahme der empfangenen Sinneseindrücke, wenn auch von außen angeregt, doch nie von Außen gegeben ist. Jede

Erkenntniß ist strenge genommen zugleich apriorisch, indem die ursprüngliche Bewegung die Form der Dinge erzeugt, und aposteriorisch, indem der Stoff, dem der Geist die Form gibt, durch die Erfahrung gegeben ist. Die Unterscheidung kann jedoch beibehalten werden, insofern bei den verschiedenen Arten der Erkenntniß bald das eine, bald das andere Moment vorherrschend ist.

§. 258.

d) Man kann also mit Leibnitz sagen: nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu, nisi intellectus ipse, d. i. die ursprüngliche, in der Form der Bewegung erscheinende, in sich bestimmte, also gesetzmäßige Thätigkeit des Geistes selbst.

§. 259.

e) Die ursprüngliche dem Geiste und der Natur gemeinschaftliche Bewegung vermittelt zunächst die Erkenntniß der äußern Welt, indem der Geist Formen der Wahrnehmung, Raum und Zeit, Figur, Größe und Zahl, als Gegenbild der in den Dingen waltenden Gesetze, erzeugt. Dieser schöpferischen That des Geistes, welcher in der räumlichen Bewegung eine äußere That der Natur entspricht, entspringt jene apriorische Wissenschaft, die wir in der Mathematik bewundern, indem sie den klarsten Beweis dafür liefert, daß und wie das vom Geiste erzeugte Gegenbild mit den die materiellen Dinge beherrschenden Gesetzen in Correspondenz steht. Mit Hilfe der mathematischen Wissenschaften beherrscht der Menschengeist, ohne Empirie lediglich in eigener schöpferischer That, die ganze eine Seite der Natur, indem er sie mit vollendeter Gewißheit seinen Rechnungen und Nach-Constructionen unterwirft [1]).

In ihrer Anwendung auf Astronomie bringt die Mathematik in apriorischer Construction die ganze Mechanik des Himmels zur

Anschauung, und berechnet bestimmte Erscheinungen, ehe sie eintreffen. Eine solche Anwendbarkeit der apriorischen Lehrsätze der Mathematik auf die Erfahrung, also die sogen. angewandte Mathematik, ist nur dadurch möglich, daß Raum und Zeit subjectiv und objectiv zugleich sind.

Anm. 1) Diese hohe Bedeutung der mathematischen Erkenntniß ist schon von Pythagoras erkannt. Nach Plato ist der Mensch schon deshalb über alle andern Geschöpfe gestellt, weil er allein zu zählen versteht.

§. 260.

f) Die Bewegung erzeugt ferner im Geiste die Kategorien, welche, weil sie unmittelbar und mit Nothwendigkeit aus der dem Geiste und der Natur gemeinsamen Bewegung hervorgehen, ebenso ideale und logische, wie reale und objective Bedeutung und Berechtigung haben. Diese ideal-realen Beziehungen vermitteln den Gegensatz von Denken und Sein und füllen die Kluft aus, welche sonst die Welt der Vorstellung von der Welt des Seins trennt; sie bilden die festen Punkte, von denen der Geist geleitet in das Leben der Dinge eindringt, und neben der empirischen die vermittelte Erkenntniß, oder die Erkenntniß aus Begriffen, durch denkende Betrachtung oder sogenannte Speculation schafft.

Anm. „Auf die alte Frage nach dem Recht der Anwendung der Kategorien gibt das Prinzip der Ableitung die einfache Antwort. Die Bewegung ist nur darum Quelle der Entwickelung, weil sie ebenso die Seele des Denkens ist, wie die Bildnerin des Daseins. Indem sie zwei Welten, die geistige wie die äußere beherrscht, vermittelt sie beide. Die Bewegung, die Schöpferin der Gestalten, ist die reale Macht im Denken; und als die belebende Kraft der Masse ist sie die ideale Mitgift des Daseins. Was daher aus der Bewegung entspringt, das gilt für das Denken wie für das Sein. Und wenn sich aus der Anschauung der Bewegung und

deren Erzeugnissen Kategorien ergeben, so sind sie nicht willkürliche Hilfslinien des Denkens, sondern seine innerste Natur, nicht ein Schein, der vom Subject her auf das Object fällt, sondern ihre eigenste That. Wie das Prinzip subjective und objective Bedeutung hat, so nothwendig seine Ausflüsse. Was Bewegung in sich hat, hat die daraus entstehenden Begriffe in sich. Wenn nun die Bewegung alles Werden bedingt, so fällt Alles unter diese Begriffe, und sie sind die nothwendigen Gesichtspunkte alles Denkens." Trendelenburg.

§. 261.

g) Alle Kategorien erhalten durch den weltbeherrschenden Zweck, als dem Ziele aller Bewegung, eine ideale Bedeutung und Verklärung. Wir vermögen die Zwecke, welche die Natur verwirklicht, nur zu erkennen, weil unser Geist selbst Zwecke entwirft, und daher Zwecke nachbilden kann. Wo aber der Zweck erscheint, verwirklicht sich die Macht des vorausgehenden Gedankens, der als das Prius in dem durch ihn bestimmten reellen Sein concrete Gestalt annimmt.

Mit dem Zweckbegriffe geht dem schöpferischen Geiste die Idealität seines eigenen Wesens, wie der Natur der Dinge auf. Nicht bloß die wundervollen Pflanzen- und Thierorganismen, sondern auch die zweckmäßigen Thätigkeiten der unorganischen Natur erscheinen als teleologische Kunstwerke, die als objectivirte Gedanken auf einen unendlichen Geist hinweisen, der sie gedacht hat, d. i. auf eine nach Zwecken und vernünftigen Gesetzen wirkende Endursache.

Anm. Eben so schön als wahr sagt Cuvier, daß die Thiere beim Instinkte von einer angeborenen Idee, gleichsam wie von einem Traume geleitet werden. Allein dasjenige, was diesen Traum erregt, kann nur die nach vernünftigen Gesetzen wirkende Endursache des Geschöpfes selbst sein.

§. 262.

h) Mit dem Zweckbegriff erhält der Geist einen höchsten Maßstab für die geistige Harmonie des Ganzen und Einzelnen. Unser Erkennen erhebt sich auf eine höhere Stufe. — Die Erkenntniß vollendet sich durch die Idee, d. i. durch die Erfassung des Einzelnen in seiner nothwendigen Beziehung zum Ganzen.

Unser Erkennen gleicht also dem Lesen eines Buches; zunächst verstehen wir nur das Einzelne desselben; aus dem Einzelnen sammeln wir nach und nach den Gedanken des Ganzen wie in ein Bild zusammen, das uns dann rückwärts den vollen Sinn des Einzelnen klar macht.

§. 263.

i) Erfahrung und Idee, Empirie und Speculation fordern sich demnach gegenseitig; die volle Wahrheit menschlicher Erkenntniß liegt darin, daß sich beide durchdringen, einander begründen, berichtigen, erweitern und ergänzen.

§. 264.

k) Wenn die bloße Empirie sich damit begnügt, sich des erfahrungsmäßig gegebenen Stoffes zu bemächtigen und ihn zur leichtern Uebersicht zu ordnen, so ist die Speculation denkende Betrachtung dieses Gegebenen, um es zu deuten und dadurch zu begreifen.

Sie schreitet demnach von den Erscheinungen als den Erkenntnißgründen zu den Realgründen, als der nothwendigen Erkenntnißfolge fort, und erforscht diese aus jenen mit voller Berechtigung, weil in dem erscheinenden Dinge das Ding selbst geoffenbart ist, freilich nicht dem leiblichen Auge allein, sondern dem des Geistes, dem Denken.

§. 265.

1) Wiewohl das Denken das Werkzeug wissenschaftlicher Erkenntniß ist, so führt ein erleuchteter Realismus doch auch dem Gefühle, namentlich dem sittlich-religiösen, wie dem höhern aus der Natur des Menschengeistes mit Nothwendigkeit hervorgehenden praktischen Bedürfnissen gebührende Rechnung. Denn wiewohl er durch nüchterne psychologische Untersuchungen belehrt, in solchen Momenten keine ursprüngliche oder ausschließliche Quelle der Wahrheit erkennt, so sind sie ihm doch realistische Elemente, die sich aus der gesunden Entwickelung des Geistes unmittelbar ergeben, und darum von der wahren Wissenschaft sowohl richtige Deutung wie Befriedigung fordern.

Anm. Indem ein durchgebildeter Realismus den Geist in seiner ungetheilten reichen Lebensfülle auffaßt, hält er sich ferne von den Einseitigkeiten einer Alles verflachenden Verstandesreflexion wie des jeder subjectiven Täuschung preisgegebenen Mysticismus.

§. 266.

Auf dem Standpunkte des Ideal-Realismus ist also alle wissenschaftliche Erkenntniß Interpretation, d. i. denkende Auslegung gegebener Elemente und Kräfte nach der in diesen wirkenden Gesetzmäßigkeit. Die Wissenschaft selbst ist Reconstruction der Dinge, dieser „leiblich gewordenen Gedanken", durch das nachschaffende Denken des Geistes.

Anm. In der schöpferischen That des Geistes, den von der Erfahrung erhaltenen Stoff, der als solcher stets als etwas Concretes und Zufälliges erscheint, in dem allgemeinen Gesetze zusammenzufassen und darin zu begreifen, erweist sich die eigenthümliche Natur und der Instinkt des Denkens. Und es ist der Triumph der vom Denken erzeugten Wissenschaft, nachzuweisen, daß und wie diese Gesetze auch in allem Seienden sich wieder finden und

darum Weltgesetze sind, auf deren Harmonie die Wahrheit aller menschlichen Erkenntniß und Wissenschaft beruht.

Mit Recht sagt in dem angegebenen Sinne der große Keppler (de stella Martis argum. cap. 4) in Bezug auf das erhabene Vorrecht des Menschengeistes, die in der Welt verwirklichten göttlichen Gedanken wieder zu denken: Mihi non multo minus admirandae videntur occasiones, quibus homines in cognitionem rerum coelestium deveniunt, quam ipsa natura rerum coelestium.

§. 267.

Aber die stillschweigende nothwendige Voraussetzung und das höchste erstrebte Ziel alles menschlichen Denkens und Wissens ist das Absolute, in welchem als dem Unbedingten unsere gesammte Erkenntniß sich abschließt, den nothwendigen Halt und die erstrebte Einheit bekommt.

Das Unendliche selbst aber vermögen wir nicht unmittelbar zu erkennen, sondern nur aus seiner Offenbarung, dem Endlichen. Denn aus dem Endlichen entsprungen sind unsere Kategorien auch auf das Endliche und dessen Deutung beschränkt und reichen zur Erfassung des eigensten Wesens des Unendlichen, das nichts vor noch über sich hat, woraus es erkannt werden kann, nicht hin.

Unsere Erkenntniß des Unendlichen erfolgt also auf indirectem Wege. Das Unendliche an sich als das höchste Prinzip des endlichen Denkens und des endlichen Seins ist für den endlichen Geist transcendent; es gibt für uns kein adäquates Erkennen Gottes, sondern nur in wie weit er in der Welt, seinem Werke, offenbart ist.

§. 268.

Gibt es nun für uns Menschen kein absolutes Wissen und findet ein wahrhaftes Erkennen des Unendlichen für den endlichen Geist nur innerhalb der Begränzung des Offenbarten Statt, so ist

doch hierin des Herrlichen genug gegeben. Denn allerdings ist die Welt eine Offenbarung der Ehre Gottes, und es ist die höchste Weihe aller Wissenschaften, sie zu verkünden, und aus den einzelnen Bruchstücken, die sie zu durchdringen streben, den unendlichen Geist des Ganzen zu erkennen. „Denn wie der Dichtergeist aus dem Gedichte, so spricht Gott aus der Welt."

Anm. „Es kann geschehen, daß wir ein Gedicht nur nachlässig lesen, und es fehlen uns dann die nöthigen Punkte, um den Gedanken des Ganzen zu entwerfen. Oder wir können ein Gedicht zwar sorgfältig, aber dennoch geistlos lesen, und die klar erkannten Theile treten dann zu keinem Ganzen zusammen; sie bleiben Theile und ringen höchstens mit einander, statt sich zu Gliedern Eines Gedankens gegenseitig zu beleben. Weder dem, der nachlässig, noch dem, der geistlos liest, erscheint die Idee. Wie nachlässige oder geistlose Leser verhalten sich die Wissenschaften, die das Unbedingte verkennen."

Bleiben wir uns der bewußten Schranken unseres Wissens nicht in Demuth bewußt, so verfallen wir entweder dem Unglauben, d. i. dem willkürlichen und trägen Aufgeben des Denkens, oder der Theosophie, sei es der mystischen des Gefühls, der Gott unmittelbar zu schauen wähnt, oder der dialectischen des Begriffs, der mit dem unendlichen Wesen Gottes ein anmaßliches Spiel treibt.

Dritte Abtheilung.

Die Lehre von der Seele, der Welt und Gott.

(Realphilosophie.)

A. Die Lehre vom subjectiven Geiste.

(Rationale Psychologie.)

§. 269.

Vorbemerkung.

Es ist Aufgabe der rationalen Psychologie, die manchfaltigen Aeußerungen und Erscheinungsweisen der menschlichen Seele nach ihren letzten Gründen zu verfolgen, also die Seele ihrem innern Wesen nach zu erkennen. Sie betrachtet demnach:

a) das Wesen oder die Grundbestimmungen der menschlichen Seele;

b) ihr Verhältniß zum Leibe;

c) ihre Freiheit;

d) ihre Unsterblichkeit.

Anm. Es ist jedoch von vornherein zu bemerken, daß die Seele ihrem vollen Wesen nach nur verstanden und begriffen werden kann, wenn sie nach ihrem Verhältnisse zu Gott, dem Alles Endliche bedingenden Grund, betrachtet wird. Dieß kann jedoch auf unserem Standpunkte nicht Anfang, sondern nur Resultat der Betrachtung sein, indem diese vom gegebenen Einzelnen zum Ganzen fortschreitet, und dieses aus jenem, seinen Spuren, zu erkennen strebt. „Denn mit derselben Macht, mit welcher Alles aus dem Grunde hervorgestiegen, weisen die Dinge rückwärts zu dem Grunde wieder hin.“

Erstes Kapitel.

Von dem Wesen und den Grundbestimmungen der Seele.

I. Eigenthümliche Natur der Seele.

§. 270.

Die menschliche Seele ist ein lebendiges Seiendes, dessen wesentlichste Eigenthümlichkeit darin sich offenbart, daß es sich selbst denkt, d. i. selbstbewußt ist und in seiner Thätigkeit sich selbst bestimmt, d. i. will. Selbstbewußtsein und Wille oder Selbstbestimmung sind demnach elementare Qualitäten der Seele.

Dieses Seiende heißt als Grund des menschlichen Lebens, d. i. als die in diesem sich verwirklichende Kraft, die einen organischen Leib bildet und durch diesen zur Erscheinung kommt, im Allgemeinen Seele und nach der intelligiblen Seite ihrer eigenthümlichen Natur, d. i. als denkendes und wollendes Wesen, insbesondere Geist.

Anm. Die Seele ist der sich verwirklichende Grund des Lebens, ist das Prius oder das Bestimmende, letzteres die Bewirkung oder das Bestimmte. Sie ist nach Aristoteles die ἐντελέχεια, die Grund-Thätigkeit des organischen Lebens, zu welchem sich die Seele entwickelt, und ein Ziel (τελος) als Zweck verfolgt, für welchen der Leib als Werkzeug dient. — Auf dem Standpunkte des Realismus ist gegen jede Identificirung der Seele und des Lebens, als einer Quelle mancherlei Irrthums, Einsprache zu thun, und auf dem alten Satze: „der Mensch besteht aus Seele und Leib“ — zu bestehen.

§. 271.

Mit dem Bewußtsein geht das innere Licht auf, in welchem

sie ihr eigen Sein, dessen manchfaltige Zustände und Thätigkeitsäußerungen unmittelbar wahrnimmt und deren gewiß wird.

Die Seele ist Trägerin des Bewußtseins und seines Inhalts, der Vorstellungen, Gefühle und Strebungen, und verhält sich zu diesen wie die Substanz zu ihren Accidenzen. Die Seele ist zugleich die Erzeugerin ihres Bewußtseins, indem die in's Bewußtsein fallenden Vorstellungen und Willensacte Thätigkeiten der Seele selbst sind, in und mittelst welcher diese aus ihrem dunkeln Grunde in das Licht ihres eigenen Selbst tritt, das als die wirkende Kraft in den dieser eigenthümlichen Thätigkeiten — dem Empfinden, Denken und Begehren — zur Erscheinung kommt und damit sich selbst verwirklicht.

Die Seele weiß und erfährt demnach vermöge des Bewußtseins in ihren eigenen Acten sich selbst zugleich als die wirkende Ursache oder als das Subject, und als ein Anderes, das als gewußtes Object dem wissenden Selbst gegenübersteht.

Wissen und Sein bilden also in den Acten des Bewußtseins keine Gegensätze noch Merkmale; vielmehr fallen hier das ideale und reale Element, Wissen und Sein, zusammen, als ein Einheitliches und Einfaches.

In diesem Zusammenfallen der wirkenden Kraft mit ihrem Gewirkten, also des Selbst-Empfindens mit der empfundenen Lust und Unlust, des Denkens mit dem Gedachten, des Willens mit dem was er will, also mit dem Gewollten — besteht die ganz eigenthümliche Natur des Seelenlebens und seiner Erscheinungen.

Diese geheimnißvolle Durchdringung von Wissen und Sein bezeichnet die Wesenheit des Selbstbewußtseins. Vermöge dieses Wissens, das die eigene Causalität zum Inhalte hat, und in dem das Sein mit dem Wissen identisch ist, fühlen und erfahren wir uns mitten in der Manchfaltigkeit unserer Thätigkeiten stets

als Eins und uns selbst, gleich. In dieser continuirlichen Einheit, die im Wechsel der innern Zustände und deren Beziehungen zur Außenwelt in bleibender Identität mit sich selbst verharrt, offenbart der selbstbewußte Geist seine ganz eigenartige Natur, mit der Nichts im Materiellen und dessen Wirkungsweise, wie wir aus der Erfahrung wissen, vergleichbar ist.

§. 272.

Aber das Bewußtsein erschöpft die Sphäre des Seelenlebens keineswegs. Den bewußten Erscheinungen desselben stehen unbewußte Thätigkeiten gegenüber, die nur in ihren Ergebnissen in das actuelle Bewußtsein hinreichen. Zahllose Vorstellungen und oft gerade die tiefern Gedanken, die nur durch Verbindung eines Manchfaltigen zur Einheit entstehen, schießen in unserem Bewußtsein fertig, wie die Moleküle bei der Crystallbildung, an. Es sind unwillkürliche Gedanken, deren Erzeugung, nach unserem sonstigen Wissen von der Genesis geistiger Produkte, ein vorhergehendes Besinnen, Wählen und Verbinden voraussetzt. Es tauchen plötzlich Stimmungen und Entschließungen in uns auf, für die wir im Bewußtsein selbst überall keinen Grund und Anlaß finden. Alle diese Erscheinungen deuten darauf hin, daß der Geist nur einen Theil seiner Schöpfungen in's Bewußtsein bringt; sie deuten auf eine uns verborgen bleibende Seite des Seelenlebens hin. Man hat diese dem Lichte des Bewußtseins zu- und abgewandte Seite des Seelenlebens nicht unpassend als die Tag- und Nachtseite desselben bezeichnet.

Anm. Eine Analogie zu den nur in ihren Ergebnissen in das Bewußtsein fallenden Thätigkeiten der Seele finden wir in den Naturtrieben, die bestimmte Ziele, d. i. Zwecke verfolgen, also Funktionen verrichten, deren Vollziehung wir ohne ein Wissen nicht denken können. Aber dieses Wissen ist nicht als indi-

viduelles, sondern als das jeder Gattung eigenthümliche allgemeine Bewußtsein aufzufassen. Denn das Wissen des Instinkts geht der concreten Erfahrung voraus; es ist fertig mit seinem Erwachen, und erscheint innerhalb des Kreises, auf den der Instinkt beschränkt ist, als höchste Weisheit.

§. 273.

Durch die Befähigung, seines Selbst bewußt zu werden und sich in seinem Wollen selbst zu bestimmen, also durch Selbstbewußtsein und freien Willen, ist die Seele ihres Seins und Wirkens mächtig. Durch solche Selbstmacht ist sie Selbstzweck, d. i. eine Person, die mit Wissen und Willen die ihr zu Grunde liegende Idee verwirklichen, und so die beabsichtigte Aufgabe selbstthätig lösen kann.

Persönlichkeit ist darum der Ausdruck der eigenthümlichen Wesenheit der menschlichen Seele, dasjenige wodurch sie von jeder andern Lebenserscheinung spezifisch verschieden ist. Als unmittelbare Folgerungen ergeben sich hieraus die qualitativen Grundbestimmungen der Seele.

II. Substantialität der Seele.

§. 274.

Die Seele als ein lebendiges Seiendes, das sich in seinem Sein und in seiner Thätigkeit selbst weiß und sich selbst bestimmt, ist eine Substanz, d. i. ein reales Wesen, das an und für sich existirt, als der beharrende Grund ihrer manchfachen Erscheinungs- und Wirkungsweise oder der sogen. Accidenzen (des Empfindens, Denkens und Begehrens). Der substantielle Grund ist das bleibende feste Prinzip des eigenen Lebens, das die ganze Reihe der fortschreitenden Entwickelungen von sich aus bestimmt und zur innern Einheit gestaltet.

Die wechselnden Erscheinungsweisen der Seele sind Accidenzen, die ihre Causalität, von der sie ausgehen, in dem substantiellen Grunde der Seele haben, weil alle Erscheinungen des Seelenlebens das Wesen ihres Grundes, der zugleich realen und idealen Seelensubstanz, in sich tragen.

§. 275.

Als substantieller Grund und Prinzip ihrer Erscheinungen bleibt die Seele sich wesentlich gleich, wie unendlich auch die Reihe ihrer Entwickelungen ist. Ihre Zustände bedingen sich gegenseitig, sind darum gleichartig vermöge ihrer Continuität, die jede absolute Kluft ausschließt. Denn jede Entwickelung ist Enthüllung dessen, was im realen Grunde angelegt, somit in diesem ideell schon vorhanden ist, nicht ein absolut Anderes. Was wir in dem ausgebildeten Menschen als hohe Geistigkeit bezeichnen, muß qualitativ schon im neugeborenen Kinde vorhanden sein; denn wo Nichts ist, da wird Nichts.

III. Individualität und Einfachheit der Seele.

§. 276.

Die substantielle Persönlichkeit charakterisirt sich als Individualität, welche in dem Begriffe jener als Merkmal enthalten ist.

Als die ihres Seins und ihrer Thätigkeit mächtige Substanz ist die Seele nämlich in Wahrheit ein Individuum, d. i. ein innerlich einheitliches Wesen, das sich nach außen in einer Vielheit von Richtungen oder Funktionen thätig zeigt, aber nach innen, in dem schöpferischen Grunde jener Richtungen, als ein absolut Einfaches, als eine Monade, sich erweist.

Das einheitliche Ich, in dessen Bewußtsein Wissen und Sein zusammenfallen und Eins und dasselbe sind, schließt eine Verbindung

von Mehreren, jedes Aggregat von Bestandtheilen, seinem Begriffe nach absolut aus.

Vermöge der Einfachheit ihres Wesens bleibt die Seele dieselbe, sich identisch in allen ihren wechselnden Offenbarungen, ist immer nur in Einem Acte ihrer Thätigkeiten, wiewohl diese mit unberechenbarer Schnelligkeit auf einander folgen, begriffen; und beherrscht von sich aus, wie von einem einfachen Punkte, ihre Welt, indem sie all die manchfaltigen Beziehungen und Eindrücke des Körpers von der Außenwelt zur harmonischen Einheit verknüpft und so einfache Gestalten schafft, wie Vorstellungen und Gedanken sind.

§. 277.

Offenbarte sich die Seele nicht in jedem Momente ihrer Existenz und ihres Wirkens als eine einfache substantielle Einheit, woher die constante Selbstmacht über die wechselnde Sphäre ihrer endlichen Beziehungen und deren Inhalt?

Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, diese festen Punkte im Flusse des psychischen Lebens, sind faktisch unmöglich, wäre die Seele eine zusammengesetzte Vielheit; denn wer sollte über diese gebieten? Die sich gleichbleibende Identität und Einheit jener können nur Ausfluß und Ausdruck ihres Grundes selbst, der monadischen Natur der Seele, sein.

Nur vermöge dieser wesenhaften Natur der Seelensubstanz ist das erkennende und wollende Ich als der beharrliche und bestimmende Faktor im Wechsel des seelischen Lebens zu begreifen.

§. 278.

Die Besonderung der Wirkungsweisen der Seele (die sogen. Seelenvermögen) sind zu begreifen als die zeitlichen Momente ihres Lebens. Denn daß ein Wesen ein Einfaches (eine Monade

nach Leibnitz' Ausdruck) und zugleich ein Manchfaltiges in seiner Erscheinung sei, ist kein Widerspruch. Jenes ist die Seele als ein an sich Seiendes, dieses durch die Form ihrer Offenbarungen oder Beziehungen zu dem Andern.

Damit bildet die Seele einen Organismus ihres geistigen Lebens, indem die Thätigkeit der Seele durch ihre Beziehungen zu dem einzelnen Endlichen bis zur Gottheit hinauf sich vielfach gliedert. Das ungetheilte Eine erscheint nun in der Vielheit, das Ganze in den Theilen als den Gliedern; in jedem einzelnen Glied noch als das Ganze, aber beziehungsweise als eine Seite desselben.

Anm. Vergl. Empir. Psychologie §. 20 ff. — Die atomistische Spaltung des organischen Seelenlebens durch Annahme von verschiedenen Seelenkräften, Seelenvermögen u. s. w. beruht, abgesehen von dem Schwankenden und Willkürlichen dieser Theorie und den offenbaren Widersprüchen, in die sie sich verwickelt, auf einer leeren logischen Abstraction der Schule. S. Drobisch, empir. Psychologie V. Abschnitt. §. 108 ff.

IV. Geistigkeit und Verleiblichung der Seele.

§. 279.

Die Entwickelung und Bethätigung des Seelenlebens geschieht in und mittelst eines Leibes, den die Seele als das schöpferische und formbildende Prinzip, bauet und in seinem Stoffwechsel erneuert. Dieser belebte oder seelische Leib erscheint in seiner einheitlichen Organisation als ein Typus des Seelenlebens, dessen Verkehr mit der Außenwelt er durch die Funktionen seiner Organe vermittelt.

Es entsteht demnach die Frage: Ist die Seele nach der Eigenthümlichkeit der Art ihres Seins verschieden vom irdischen Leibe?

oder ist sie wesentlich Eines mit ihm? ist sie etwa das Produkt der Gesammtheit der leiblichen Organisation, oder irgend eines Theiles derselben?

Die Antwort auf diese Frage ist in den bisher entwickelten Bestimmungen des Seelenlebens bereits enthalten; zu näherer Erörterung des Problems dienen indeß folgende Punkte.

§. 280.

Wir erkennen das innere Wesen der Dinge nicht unmittelbar an sich, sondern nur aus ihren Wirkungen. Indem wir aber diese durch die Erfahrung kennen lernen, führen sie zu Erkenntniß der Beschaffenheit des Grundes, aus dem sie hervorgehen. Denn die *eigenthümliche* Art, wie ein Ding erscheint oder wirkt, kann nichts anderes sein als das Offenbarwerden der *eigenthümlichen* Art seines Seins und Wesens überhaupt, in welchem jene Erscheinungsweise ihren zureichenden Grund hat.

Die Erscheinungsweise und das Wirken der selbstbewußten *Seele* einerseits und des aus materiellen Stoffen gebildeten *Leibes* andererseits ist nun aber eine *spezifisch* verschiedene, darum beide auch *ihrem Grundwesen* nach in einem Gegensatze stehen müssen. Der Ausdruck dieser Grundverschiedenheit der eigenthümlichen Art des *Seins* und damit auch der *Eigenschaften* und des *Wirkens* ist *Geistigkeit* (Immaterialität) und *Materialität*.

§. 281.

Die Wesenheit der Seele als einer freien *Persönlichkeit* ist *geistiger* Art, und ihre Bestimmung ist, *Geist zu sein*.

Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, diese spezifischen Qualitäten der Seelensubstanz, so wie ihre Wirkungsweisen *Denken* und *Wollen*, sind nämlich nur zu begreifen als Erscheinungen eines Seienden, das *rein innerlich* ist und *aus sich selbst*

seine ganze Daseinsweise erzeugt, als seine schöpferische That, d. i. eines geistigen Wesens. Denn Geist ist ein selbstthätiger und zwecksetzender Faktor, d. i. ein Seiendes, das durch die ihm eingeborene (immanente) Thätigkeit sein Sein setzt, und jeder seiner Wirkungen schöpferisch inwohnt.

Indem der Geist in und durch seine Wirkungen Zwecke verfolgt, also aus sich heraus in die Erscheinung tritt, wird er ein Gegenstand der Erfahrung, so gut wie jedes andere Ding, das wir in seiner Erscheinungsweise, d. i. in seinen Wirkungen erfassen.

§. 282.

Die Geistigkeit oder freie schöpferische Selbstthätigkeit der Seele erweiset sich:

a) im Wissen, durch welchen Act sich die Seele in ihrem Sein selbst erfaßt, und zwar fühlend als unmittelbares Selbst-Innewerden (subjectives Moment des Wissens), und denkend, als objectivirende Thätigkeit, wodurch das Subject das, was in ihm ist oder vorgeht, in der Form des Vorstellens begreift (objective Seite des Wissens);

b) im Wollen, durch welchen Act der Geist schafft, d. i. durch eine ihm eigene ursprüngliche That schöpferisch Zwecke verfolgt und verwirklicht.

Im Wissen und Wollen ist demnach die Seele in Einheit mit sich selbst; sie ist in vollem Selbstbesitze, ihres Seins und Wirkens mächtig, und durch solche Selbstmacht in der Welt der Erscheinung sich bethätigend.

In dieser Selbstständigkeit erweiset sich die Seele als ein Wesen geistiger Art, und tritt in einen Gegensatz zu ihrem Leibe, in welchem sie eingekörpert ist.

§. 283.

Der Grundcharakter des Leibes ist Materialität, d. i. ihm kommen diejenigen Bestimmungen zu, die allem Materiellen oder Körperlichen gemeinsam sind, und deren reinster Ausdruck das Außersichsein, d. i. Ausdehnung im Raume, ist.

Aus dieser räumlichen Erscheinungsform, welche ohne Voraussetzung eines stofflich Vielen, also ohne theilbare Zusammensetzung, nicht denkbar ist, gibt sich zunächst die spezifische Verschiedenheit geistiger und körperlicher Wesenheit und deren Eigenschaften kund.

In dem materiellen Stoffe ist zwar auch Kraft, aber sie ist nicht sich selbst besitzend, noch sich selbst bestimmend; sie ist die der allgemeinen Schwere, die blind nothwendig, bewußtlos und willenlos wirkt. Ihre Aeußerungen oder die allgemeinen stofflichen Eigenschaften, Anziehung und Abstoßung, und deren Wirkungen, Figur, Größe, Farben, Töne, Aggregatzustände u. s. w., geben sich kund in der Form des bloß äußerlichen, räumlichen und zeitlichen Daseins.

Anm. „So weit unsere Erkenntniß der Materie reicht, reicht sie an die Selbstempfindung und das Selbstbewußtsein, welche Erscheinungen ohne ihres Gleichen sind, nicht heran. Machte man unser Empfinden und Denken zu electrischen Funken, oder, wie Alexander v. Humboldt sich einmal in bezeichnender Ironie ausdrückte, zu einem sich entladenden Gewitter im Gehirn, so wissen doch die electrischen Funken nichts von sich. Der Blitz leuchtet uns, aber nicht sich selbst.

§. 284.

In welche Verbindungen und Verhältnisse die materiellen Elemente, woraus der menschliche Körper besteht, gebracht werden, überall zeigt sich eine constante Ungleichartigkeit zwischen den materiellen und psychischen Erscheinungen. Sauerstoff, Wasserstoff,

Stickstoff, Kohlenstoff u. s. w. können in ihren Verbindungen nur Wasser, Kohlensäure u. s. w. hervorbringen, nichts aber der Art, wie die Erscheinungen des menschlichen Seelenlebens sind.

§. 285.

Der organische Leib selbst setzt in seinem Entstehen und Bestehen überall ein bestimmendes Lebensprinzip voraus, durch das er erzeugt, gestaltet und erhalten wird. Aus dem Gegensatze zweier oder mehrerer materieller Elemente kann, wie die Chemie in der Erfahrung nachweist, ein Körper entstehen, dessen Beschaffenheit durch die Qualitäten der Elemente fest bestimmt ist, aber Leben, das empfindet, sich selbst weiß und in einem Zweckgedanken, der ihm nicht, wie der Maschine von Außen zukommt, also fremd ist, der ihm vielmehr immanent, also sein eigen ist, thätig erscheint, vermögen die an sich blinden und leblosen Elemente nicht hervorzubringen.

Das Leben kann daher weder in der gesammten Organisation des Leibes, noch in irgend einem einzelnen Theile desselben seinen Grund haben. Denn was

a) die gesammte leibliche Organisation betrifft, so ist diese nach ihrer ganzen Eigenthümlichkeit, sei es die Beschaffenheit der organischen Materie selbst oder ihre constante Gesetzmäßigkeit überhaupt, nicht das Bestimmende, sondern das Bestimmte, das Erzeugte und nicht das Erzeugende.

b) Die einzelnen Organe des Leibes bedingen einander als Glieder, fordern sich gegenseitig als Mittel und Zweck. So enthält das Blut zwar den Stoff, woraus die einzelnen Organe gebildet und erhalten werden, aber das Blut selbst setzt zu seiner Bildung die Lebensthätigkeit des Magens und der Lungen, zu seiner Wirksamkeit die Bewegungen des Herzens voraus, das Herz aber

bewegt sich nur, indem es Blut empfängt. Auch das Nervensystem ist nur thätig, sofern ihm stets frisches Blut zuströmt; ohne dieses ist der Nerv leblos.

Schon die Einheit des leiblichen und animalen Lebens ist demnach nicht als das Produkt einer Verbindung von materiellen Kräften, welche nur von Atom zu Atom wirken, zu begreifen, sondern setzt ein lebengebendes und erhaltendes Prinzip voraus, eine einheitliche Lebenssubstanz, die nach einer ihr immanenten Zweckvorstellung ein räumlich Vieles und stofflich Verschiedenartiges zur Einheit einer lebendigen Organisation gestaltet, und darin sich selbst vergegenständlichet.

Wie sollte das Seelenleben und sein Inhalt, Vorstellungen, Gedanken, Gefühle, Strebungen des Willens, Erscheinungen, denen Einheit und Einfachheit grundwesentlich sind, in einem Aggregat materieller Atome, also in einem zusammengesetzten Vielen, das jedenfalls ein bewußtes Verbindendes voraussetzte, wie überhaupt das bewußte und freie Leben des Geistes in einem Bewußtlosen und Unfreien seinen Grund haben können?

Es ist eine unbestreitbare Thatsache, daß die in der Erfahrung vorliegenden Verschiedenheiten seelischer und körperlicher Erscheinungen mit Nothwendigkeit auf eine spezifische Verschiedenheit ihres erzeugenden Grundes hindeuten, daß also das seelische Prinzip oder der Geist und die blinden stofflichen Elemente des Organismus oder die Materie zwei disparate Faktoren von Erscheinungen sind, von denen der Eine geradezu das verneint, was dem andern wesenhaft ist; nämlich dort eine sich selbst erfassende Einheit, ein Einfaches, das wissend seines Seins und wollend seiner Acte mächtig ist; hier ein räumlich Vieles, znsammengesetzt von Atomen, die als Kräfte blind und nothwendig, d. i. in einem physischen Mechanismus wirken.

Anm. Vergl. hierzu §§. 108 und 109, auch Psychologie §. 12 ff.

V. Die materialistische Erklärungsart oder der Materialismus.

§. 286.

Der entwickelten spiritualistischen Ansicht von der Wesenheit der Seele steht die des Materialismus entgegen.

Wie verschieden auch die materialistischen Hypothesen zur Erklärung der psychischen Erscheinungen sind, so stimmen sie doch alle darin überein, daß sie die Materie selbst für den ursachlichen Sitz derselben halten.

Anm. Bald soll eine besondere äußerst feine und schnell bewegliche Materie, die den ganzen Körper, besonders das Nervensystem, als ein imponderables Fluidum durchströmt, das Substrat der psychischen Erscheinungen sein; so schon Democrit und Epicur.

Oder nach moderner, nicht viel verständigerer Ausdrucksweise soll die Seele verwandt mit den sogen. Imponderabilien sein, und namentlich die Electricität die Grundlage des Seelenlebens bilden. Oder unser Denken, Fühlen und Wollen soll in gewissen Nervenvibrationen und Gehirnaffectionen, in galvanisch-electrischen oder magnetischen Prozessen seinen Grund haben; namentlich soll das Gehirn mit dem Rückenmark eine Voltaische Säule darstellen, in welcher das Seelenfluidum ausgeschieden werde.

Nach einer andern mehr bildlichen Vorstellungsweise soll die Seele in einer Harmonie, als dem Produkte der verschiedenen Bewegungen leiblicher Organe, bestehen, wie die Töne der Leier ein Produkt ihrer eigenthümlichen Construction und der dadurch bedingten Schwingungen sind. So nach dem système de la nature (1770) vorzugsweise die französischen Materialisten.

§. 287.

Sämmtliche materialistischen Hypothesen begehen den gemeinschaftlichen Fehler gegen jede besonnene wissenschaftliche Methode und Forschung, daß sie, statt das geistige Leben, wie es als Thatsache erfahrungsmäßig sich kund gibt,

aus ihm selbst zu erkären, zu Erklärungsgründen ihre Zuflucht nehmen, welche erfahrungsmäßig nicht nur sehr entfernt liegen, sondern wie die bestimmtesten Erscheinungen lehren, als durchaus verschiedener Art widerstreiten. Denn was haben anziehende und abstoßende Thätigkeiten, die spezifischen Qualitäten der Materie, mit Bewußtsein und Freiheit, was dynamische Schwingungen electrische und magnetische Prozesse, die im Nervensystem vor sich gehen sollen, mit Denken, Fühlen und Wollen gemein? [1]).

Zwischen beiden Erscheinungen liegt eine tiefe Kluft, welche mit phantastischen Hypothesen, denen bestimmte Thatsachen der Erfahrung nicht etwa nur abgehen, sondern widerstreiten, nicht auszufüllen ist. Sind ja nicht einmal die wundervollen Bildungen und Gestaltungen des organisch-leiblichen Lebens, an denen die menschliche Wissenschaft nie auslernen kann, aus bloßen physisch-chemischen Vorgängen zu begreifen!

Anm. 1) Die materialistische Erklärung des Seelenlebens und seiner Erscheinungen bewegt sich lediglich in einem Cirkel. Denn dynamische Schwingungen, electrische Prozesse u. s. w. setzen ein Schwingendes, ein Reagirendes, d. i. ein Ursächliches dieser Erscheinungen voraus; gerade dieses aber wäre die Frage. Die neuere Physiologie hat selbst hinsichtlich des Hergangs der Sinnwahrnehmung unzweifelhaft dargethan, daß das Nervensystem nur der passive Leiter der Empfindungs- und Bewegungsthätigkeit ist, nicht aber der Motor selbst, also der Erzeuger der Vorstellungen, Gedanken 2c. im Bewußtsein. „Das was wir an dem Körper sehen, ist nicht sein Wesen, sondern nur dessen Wirkung mittelst des Lichtes auf unser Auge; das, was wir von ihm hören, ist nicht der Körper selbst, sondern dessen Wirkung mittels der Schallwellen auf unser Gehör; das was wir davon fühlen, ist nur seine abstoßende oder anziehende Kraft und die von ihm ausgehende Strahlung von Wärme oder Kälte; das was wir davon riechen oder schmecken, ist nichts anderes als dessen chemische Wirkung auf unsere Geruchs- oder Geschmacksnerven;

kurz, alles was wir von den Körpern wissen, ist nur ein Wirksames im Raume, dessen Dasein wir durch Schlußfolgerung aus dem Erregungszustand unserer Nerven wahrnehmen, indem die Seele in innerer Selbstthätigkeit die zerstreuten Nervenreize zu einem Gesammtbilde, zu einer einfachen Vorstellung in ihrem Bewußtsein zusammenfaßt... Die leiblichen Sinnorgane an sich, die Nervenstränge und das Gehirn, nehmen nicht einmal ihre eigenen Erregungsstände wahr. Diese wunderbaren Apparate haben von ihrem Erregtsein eben sowenig ein Bewußtsein, wie der Telegraphendraht von dem Gedanken des Telegraphisten, welcher von ihm dem Korrespondenten übermittelt wird."

§. 288.

Schlechterdings unbegreiflich aber ist es, wie aus mechanischen Bewegungen und chemischen Verbindungen einer Anzahl von Atomen (von Kohlenstoff, Wasserstoff, Stiffstoff u. s. w.) psychische Erscheinungen des Seelenlebens, wie Empfindung, Denken, Wollen und das diese Acte in beharrlicher Einheit durchdringende Selbstbewußtsein, entstehen können. Der Materialist hätte nachzuweisen, wie aus diesen blinden Stoffelementen und aus der Summe der räumlich ausgedehnten also zusammengesetzten Gehirnmolecüle die untheilbare Einheit des persönlichen Selbstbewußtseins und seiner Acte entstanden sein könne. Da er dies nicht vermag, vielmehr die wirklichen Thatsachen gegen seine Annahmen Widerspruch erheben, so entbehrt seine Theorie aller realen Begründung und erscheint als rein willkürlich.

Kurz das Denkgesetz der Causalität nöthigt uns, für die Erscheinungen des Seelenlebens eine andere, nicht bloß mechanisch und chemisch wirkende Ursache anzunehmen, also ein vom Materiellen verschiedenes substantielles Wesen, das wir in dieser seiner Besonderung Geist nennen [1]).

Anm. Wer die materialistische Theorie vom Seelenleben plausibel

findet, muß in der That einen ganz andern Begriff von einer ursachlichen Wirkung haben, als dieß besonnene Forscher nach den Gesetzen der Logik haben können. — Einer der hervorragendsten Vertreter der neuern Naturwissenschaft, Virchow, erklärt in dieser Beziehung ganz treffend: „Ich habe immer behauptet, daß es Unrecht sei, wenn man die Thatsache des Bewußtseins, welche unser ganzes höheres Leben dominirt, nicht anerkennen wolle in seiner Besonderheit, und wenn man nicht zugestehen wolle, die Thatsache des Bewußtseins sei in Zusammenhang zu bringen mit einer selbstständigen Seele, einer unabhängigen geistigen Kraft." Dieses Glaubensbekenntniß eines der tüchtigsten Naturforscher unserer Zeit ist ein realistisches im strengsten Sinne des Wortes. S. Virchow: Ueber den vermeintlichen Materialismus der heutigen Naturwissenschaft. Bericht in der Versammlung deutscher Naturforscher zu Stettin. S. 41 ff.

§. 289.

Indessen führt der Materialismus für seine Hypothesen Gründe an, die von der Abhängigkeit des Seelenlebens vom Leibe hergenommen sind. Weil leibliche Zustände, wie Gesundheit und Krankheit, Jugend und Alter, Kräftigung und Ermüdung u. s. w., theils fördernd theils hemmend auf das Seelenleben einwirken, soll dieß eine Identität der Seele und des Leibes beweisen.

§. 290.

a) Was zunächst die Deutung jener Abhängigkeit selbst betrifft, so ist sie einerseits oberflächlich, weil sie sich natürlich und genügend aus dem instrumentalen Gebrauche des Leibes erkärt; andererseits ist sie sophistisch, weil sie auf dem Satze beruht: was von einem Andern abhängig ist, ist identisch mit diesem.

§. 291.

b) Ueberhaupt verwechselt jene Deutung das Seelenleben,

welches die Durchdringung des Psychischen und Leiblichen zur organischen Einheit ist, mit dem Seelenwesen, als dem Grunde desselben. Dieser, der schöpferische Faktor des Menschenwesens, der als das selbstthätige freie Prinzip durch Selbstbewußtsein und Willen sich auf das schärfste von dem Organ seiner Thätigkeit unterscheidet, kommt nur mittels der Sinnlichkeit, d. i. durch Einkörperung in einen organischen Leib, zur Aeußerung und Erscheinung, und ist eben dadurch den aus dieser Daseinsform fließenden Bestimmtheiten, d. i. den Naturgesetzen und ihren Beschränkungen unterthan.

§. 292.

c) Man könnte, da der Leib unläugbar in weit höherem Grade von der Seele abhängt, als sie von ihm, hieraus in umgekehrter Weise mit mehr Recht auf eine Spiritualität des Leibes schließen.

Jene Abhängigkeit des Leibes von der Seele, wie sie sich in jedem einfachen Willensacte zeigt, erscheint namentlich in höchst auffallender Weise in solchen Zuständen des psychischen Lebens, wo die natürliche Zusammengehörigkeit und Harmonie der Seele und des Leibes gestört ist. Hieher gehören die Erscheinungen des Nachtwandelns, des magnetischen Schlafwachens u. s. w., ungewöhnlich gesteigerte krankhafte Zustände, in denen die Seele ihre Besonderheit vom Körper und ihr selbstständiges Insichsein in bedeutungsvoller Weise thatsächlich beurkundet.

Anm. Auch die Thatsache, daß Geisteskranke oft kurz vor dem Sterben sich wieder zur vollen Klarheit ihres Seelenlebens erheben, ist nur aus der Lösung der Seele vom Leibe und als eine Befreiung derselben zu sich selbst zu begreifen.

§. 293.

d) Der Leib ist überhaupt in fortwährender Veränderung und

steten Wechsel seiner Stoffe begriffen. Unaufhörlich werden neue Elemente aus den Nahrungsmitteln und der Luft aufgenommen, und alte verlebte ausgestoßen; der Leib ist also das unaufhörlich Gebildete und wieder Zernichtete, die Seele dagegen dem Wesen nach stets dieselbe beharrende Einheit.

Theilweise Zerstörung des Körpers, Verfall des leiblichen Lebens durch verzehrende Krankheiten und Alter üben auf die Seele an sich keinen nothwendig bedingenden Einfluß, sondern diese vermag gerade in solchem Kampfe mit desto größerer Energie zu reinerer Geistigkeit sich zu erheben.

Anm. Schon die einfache Thatsache, daß sich der Geist (wissend) von der Materie unterscheidet, und daß er (wollend) über sie sich erhebt und sie beherrscht, widerstreitet jeder materialistischen Erklärungsweise des Seelenlebens. „Diese Thatsache müßte, wenn der Geist Materie wäre, unmöglich sein. Denn eine Materie, die sich von sich selbst unterscheide und sich über sich selbst erhöbe, würde eine solche Materie sein, die eben so sehr nicht Materie als Materie wäre, d. i. ein vollkommenes Unding."

§. 294.

Aus allen diesen Erörterungen ergibt sich, daß der Materialismus vor der ernsten und unbefangenen wissenschaftlichen Forschung so unbegründet und oberflächlich erscheint, daß er selbst nicht wohl im wissenschaftlichen Denken, als weit mehr in einer gewissen Denk- und Gesinnungsweise seinen Grund haben kann [1]).

Er entspringt nämlich einerseits daraus, daß geistig weniger entwickelte Menschen eine Vorliebe für das bloß Sinnliche, für das äußerlich Anschauliche und handgreifliche Mechanische haben; andererseits aber auch nicht selten aus einer allen idealen Interessen des menschlichen Lebens entfremdeten Gesinnung und Bestrebung.

indem der consequente Materialismus mit Verläugnung alles höhern Geistigen noch stets den Sinngenuß des Augenblicks oder die Lust zur Regel des Lebens erhoben hat, und hierfür in seiner nihilistischen Theorie die Rechtfertigung suchte.

Denn die nothwendige praktische Consequenz des Materialismus ist, daß nach seiner Voraussetzung der Begriff einer moralischen und geistigen Freiheit selbst undenkbar ist. Als unmittelbare Folge hiervon ergibt sich, daß die materialistische Theorie nur das Bedürfniß einer äußerlichen Legalität der Handlungen (ihrer Folgen wegen), nicht aber die Nothwendigkeit der innern Sittlichkeit derselben anerkennen kann. Ueberhaupt muß er nach seinen Annahmen folgerichtig die Allgemeingiltigkeit des Sittengesetzes, das er nicht innerlich in sich selbst begründen kann, verläugnen, und damit die wesentliche Grundlage und Bedingung wahrer Humanität und Menschenwürde in Frage stellen [2]).

Anm. 1) Richtig bemerkt einer der besonnensten Forscher und tiefsten Kenner der menschlichen Natur und der menschlichen Dinge (der Historiker F. C. Schlosser): „Der Materialismus entspringt weniger aus einer falschen Theorie: als aus dem Mangel aller Theorie und alles Lichtes; er war und ist fast überall praktisch, nicht theoretisch. Theoretisch ist Atheismus und Materialismus unsinnig und genauer betrachtet ein leeres Wort."

2) Der ausgezeichnete Naturforscher Oersted (Geist und Natur S. 98 f.) bemerkt in dieser Beziehung: Ein Mensch, dessen Begriff von der Natur nur auf die unmittelbarste sinnliche Gegenwart beschränkt ist, vermag die Einheit des Vernunftgesetzes, welches das All umfasset, nicht zu gewahren. Ein solcher Zustand kann bei einigen Menschen zum äußersten Versinken in geistige Finsterniß, zu Vernunfthaß und Gottlosigkeit ausarten."

Ueberhaupt stehen der praktische Epikurismus und der theoretische Materialismus auf gleicher Stufe wissenschaftlicher Oberflächlichkeit und Inconsequenz. Was daher den praktischen Epikuräern in der Regel zu widerfahren pflegt, bleibt auch oft bei

den theoretischen Materialisten nicht aus, nämlich daß sie bei der innern Halt- und Trostlosigkeit ihrer Theorie zuletzt einem albernen Wahn- und Aberglauben sich in die Arme werfen. Oder sie verfallen nicht selten im Leben und in der Theorie einer hier anzuerkennenden Inconsequenz. So sagt ein Hauptvertreter des modernen Materialismus (Büchner) ganz im Widerspruch mit seinen Grundvoraussetzungen: „Die Seele ist nichts Materielles, sie kann nicht durch die Sinne unmittelbar wahrgenommen, sondern nur aus ihren Aeußerungen erschlossen werden... Wenigstens wüßten wir nicht, wie man Geist, Kraft, als etwas Anderes denn als Immaterielles, an sich die Materie Ausschließendes oder Entgegengesetztes definiren wollte“ u. s. w.

Zweites Kapitel.

Verhältniß der Seele zum Leibe.

§. 295.

Das Geistige, als das schöpferisch-thätige, bewegende Prinzip, ist Thatsache in der Welt. In der menschlichen Seele erfährt der Geist sich selbst durch das eigene Bewußtsein. Hier geben uns seine unmittelbaren Aeußerungen und Thätigkeiten, Empfinden, Denken und Wollen, das Dasein ihres geistigen Urhebers kund. Aber nicht dieser für sich, sondern nur das Produkt seiner Thätigkeit tritt in den Kreis unserer Erfahrung.

Ebenso ist es Thatsache, daß der Geist nur durch Einkörperung, also mittels eines Andern, das der Träger oder das Substrat seiner Thätigkeit ist, zur Erscheinung kommt. Auch hier, in der Zusammenstimmung der körperlichen Werkzeuge und Stoffe zur Einheitlichkeit des organischen und animalen Lebens, gibt sich die bestimmende einheitliche Macht des Geistes kund. Denn jene Harmonie des lebendigen aber zusammengesetzten Organismus kann

nicht in dem stofflich Vielen ihren Grund haben, weil Atome wohl den Trieb haben, auf einander zu wirken, nicht aber auf ein Ganzes, das für sie nicht ist. Auch sind nicht die wechselnden Stoffe, sondern die Kraft, die sich jener bemächtigt und den ihr eigenen Zwecken dienstbar macht, das Beharrende und wahrhaft Reale.

§. 296.

Das Bewußtsein ist für uns die einzige Quelle eines erfahrungsmäßigen Wissens vom geistigen Dasein der Seele. Jenes gibt uns aber nur von ihrer geistigen Thätigkeit oder Wirkung, nicht auch zugleich von ihrem geistigen Sein, d. i. von dem was der *wirkende Grund für sich* ist, Kunde.

Ebenso verläßt uns die Erfahrung, wenn wir nach dem *Verhältniß der Seele zu ihrem Leibe* fragen, also nach der Art und Weise, wie die Seele als *geistige Substanz* auf den Leib, als *materielle Substanz*, wirke, ob und welches Medium, etwa die Nervenelektricität, den Wechselverkehr zwischen Beiden vermittle u. s. w. Wir wissen zum Beispiel nicht, wie die materiellen Lichtbrechungen im Auge mit der geistigen Schöpfung des immateriellen Lichtbildes im Bewußtsein, wie eine Entscheidung des Willens mit den darauffolgenden Bewegungen der Muskeln zusammenhänge. Denn alle diese Vorgänge im Organismus entziehen sich unserem actuellen Bewußtsein; nur die thatsächliche Erscheinung gibt sich kund, wie aber diese sich vollzieht, erfahren wir nicht, was übrigens nicht befremden kann, da wir ebenso wenig wissen, wie materielle Stoffe und Kräfte auf einander wirken.

Die Realphilosophie, welche es mit der Deutung des durch die Erfahrung Gegebenen zu thun hat, wird die Grenzen des wirklichen Wissens lieber anerkennen, als Uebergriffe in ein Gebiet zu machen, wo uns die Erfahrung verläßt, und wo lediglich die Spe-

culation noch ein weites Feld für ihre Intuition und für Hypothesen zu eröffnen sucht [1]).

Anm. 1) Damit soll nicht behauptet werden, daß es der fortschreitenden wissenschaftlichen Forschung nicht gelingen könne, die jetzt für uns geheimnißvolle gegenseitige Wechselwirkung zwischen Leib und Seele genauer zu analisiren und unserer Einsicht stets näher zu bringen. Die Organisation des Leibes ist anatomisch uns erschlossen und sind die Wirkungen oder Funktionen der einzelnen Organe physiologisch größtentheils nachgewiesen. Die Organisation der Seele aber ist für uns eben eine unbekannte Größe; wir kennen sie nur der Erscheinung, keineswegs aber dem Wesen nach.

§. 297.

Um nämlich die Vereinigung und Wechselwirkung von Seele und Leib (commercium animi et corporis) zu erklären, hat man folgende Theorien aufgestellt:

a) *Systema influxus physici* (System des natürlichen Einflusses). Nach dieser, schon von Aristoteles aufgestellten, Theorie wird behauptet, daß Seele und Leib in einem gegenseitigen Causalverhältniß stehen, so daß also die Vorstellungen der Seele entsprechende Thätigkeiten im Leibe, und umgekehrt die Bewegungen des Leibes entsprechende Bestimmungen und Zustände in der Seele zur Folge haben.

§. 298.

Unstreitig ist diese Lehre der Ausdruck des natürlichen Bewußtseins, nach welchem zwischen den geistigen und leiblichen Erscheinungen unseres Lebens Harmonie und Wechselwirkung Statt finden.

Fragt man aber nach der Möglichkeit einer Wechselwirkung zwischen zwei entgegengesetzten Wesen, einer geistigen und körperlichen, und wie sie zu begreifen sei, so gibt jene Ansicht hierauf

keine Antwort; die Schwierigkeit des Problems ist mehr umgangen, als gelöst. Man hat deßhalb manchfach andere Wege zur Erklärung jener psychologischen Thatsache eingeschlagen.

§. 299.

b) *Systema causarum occasionalium* (System der gelegentlichen Ursachen). Die cartesianische Schule lehrt nämlich einen absoluten Gegensatz zwischen Geist, dessen Wesen das Denken, nnd Körper, dessen Wesen die Ausdehnung sei.

Auf diesem Standpunkte eines absoluten Dualismus, nach welchem Geist und Körper sich gegenseitig negiren, ist eine reale Wechselwirkung zwischen Seele und Leib und eine Vereinigung beider zu einem einigen Wesen nicht zu begreifen. Deßhalb nimmt Cartesius zu einem künstlichen Mittel oder zu einem Wunder seine Zuflucht, und lehrt, daß Gott von den jedesmaligen Veränderungen, die in einem von beiden Theilen entstehen, Gelegenheit oder Anlaß nehme, die entsprechenden Veränderungen in dem andern Theile zu wirken [1]).

Anm. 1) Es wird daher diese Ansicht auch das Systema assistentiae divinae genannt.

§. 300.

c) *Systema harmoniae praestabilitae* (System der vorherbestimmten Uebereinstimmung). Nach Leibnitz, von dem diese Theorie herrührt, bestehen nämlich alle Dinge, geistige und materielle, aus absolut einfachen Substanzen, Monaden, die als solche nicht auf einander wirken; aber Gott hat ursprünglich die Monaden zu einer harmonischen Reihe von Veränderungen bestimmt, so daß diese sich gegenseitig entsprechen, obgleich sie unabhängig von einander nach eigenen Gesetzen erfolgen, wie zwei Uhren, die

so künstlich verfertigt sind, daß sie, wiewohl ohne Verbindung, doch immer stets miteinander übereinstimmen.

§. 301.

Die beiden angeführten Hypothesen — denn für etwas Weiteres können sie nicht gelten — heben jede reale Wechselwirkung zwischen Seele und Leib auf, widerstreiten also einer Thatsache unseres Bewußtseins, und machen Gott zum Mithelfer des Bösen.

Indessen ist die Schwierigkeit der Frage theilweise eine selbstgemachte, d. i. sie erwächst aus der unerwiesenen Voraussetzung, daß Seele und Leib in einem allseitigen absoluten Gegensatze stehen. In diesem Falle würden sie einander gegenseitig ausschließen und ihre Vereinigung würde nur durch die angeführten willkührlichen Annahmen einer übernatürlichen Einwirkung oder Vorherbestimmung, also als eine mechanische, durch eine ihnen äußere Gewalt bestimmte, zu begreifen sein.

§. 302.

Eine besonnene dualistische Theorie behauptet keineswegs zweierlei Welten, sondern zwei Substanzen in der Einen Welt, die zwar in ihren Wirkungen oder Folgen ihre spezifische Verschiedenheit kund geben, die aber gegenseitig sich durchdringen und dadurch das Leben der Natur bilden, ohne daß wir im Stande wären, den Grund dieser ihrer thatsächlichen Erscheinung erfahrungsmäßig zu erfassen.

So weit jetzt unsere Erfahrung reicht, kennen wir weder reinen Geist noch reine Materie, sondern nur den Geist in seiner Einkörperung, durch welche Bethätigung er wirklich wird, und die Materie, die durch den Geist, der sich in sie einkörpert, bestimmt wird und dadurch als Kraft und Natur erscheint.

§. 303.

Seele und Leib sind, wie früher nachgewiesen wurde, ihrer Wesenheit nach verschieden, indem jener Geistigkeit, diesem Materialität als characteristische Grundbestimmungen zukommen. Hieraus folgt aber nicht, daß Seele und Leib zwei allseitig und schlechthin entgegengesetzte Wesen seien, insbesondere folgt dieß nicht in Bezug auf ihr Thätigsein oder Leben.

Vielmehr ist das jeder psychisch geistigen und materiell leiblichen Thätigkeit Inwohnende die Bewegung. Diese ist ein reales Element sowohl des schöpferischen Geistes, wie auch der Materie, sofern sie Kraft ist, dort frei im Dienste des Gedankens, hier gleichsam fixirt und der Naturcausalität unterthan.

§. 304.

Daß Seelenbewegungen parallel gehen mit nervösen Bewegungen, unterliegt keinem Zweifel. So erhalten Gemüthsbewegungen in entsprechenden Zuständen des leiblichen Organismus ihren Ausdruck. Die Freude hat im Lächeln, Trauer und Schmerz in den Falten des Angesichts, Liebe, Zorn im Blick und Ton u. s. w. gleichsam ihre natürliche Zeichensprache, durch welche die psychischen Zustände nach Außen sich zu erkennen geben. Je intensiver die Gemüthsbewegungen sind, desto bedeutsamer stellt sich ihre Rückwirkung auf den leiblichen Organismus im sogen. physiognomischen Ausdruck dar [1]).

Aber auch bei diesem Zusammengehen der geistigen und leiblichen Bewegung offenbart die Seele ihre Selbstständigkeit dadurch, daß sie die Reaktion auf den Leib durch die Kraft ihres Willens mindern oder ganz aufheben kann.

Anm. 1) Vergl. Psychologie §. 89.

§. 305.

Die der Seele und dem Leibe gemeinsame elementare Form des Thätigseins vermag die Vermittelung zwischen Geist und Materie zu bilden, ohne die nimmer von dem einen zum andern zu kommen wäre. In ihr berühren sich psychische und leibliche Thätigkeiten, und gehen in einander über. So werden Gemüthsbewegungen im irritabeln Systeme, dem Blute, Nachdenken im Centrum des sensibeln Systems, dem Gehirne, gleichsam wie Nachklänge empfunden und verleiblicht; umgekehrt werden körperliche Reize und leibliche Zustände im Bewußtsein empfangen innerlich gemacht, und durch das schöpferische Wollen vergeistigt.

So gleichen sich Seele und Leib, nach ihren sonstigen qualitativen Bestimmungen wider einander gekehrt, aus durch die gemeinsame elementare Form ihrer Thätigkeit, und wir begreifen die Möglichkeit und Wirklichkeit einer gegenseitigen Beziehung und lebendigen Wechselwirkung und Harmonie beider.

§. 306.

Vermöge des activen Verhältnisses zwischen Seele und Leib kann man dem alten Satze, die Seele bilde sich ihren Leib, beistimmen in dem Sinne, daß die Seele als das selbstthätige Prinzip ihre innern Zustände dem Körper „einbildet“, um sie zu objectiviren.

Dadurch hört der Körper auf bloß Materielles zu sein; er wird Leib, d. i. Verwirklichungsmittel eines Geistigen, und seine Organisation ist symbolischer Ausdruck desselben, gleichwie das Wort, als Verleiblichung des rein inneren Gedankens, aufhört bloßer Schall zu sein, vielmehr zum bedeutungsvollen Symbol der schöpferischen Thätigkeit des Geistes, d. i. zum organischen Leibe oder Träger seiner Gedanken, wird.

Drittes Kapitel.

Die Lehre von der menschlichen Freiheit.

I. Bestimmung der Frage und verschiedene Beantwortung derselben.

§. 307.

Der Mensch ist wesentlich ein denkendes Wesen. Auch was er begehrt und will, geht von einer Vorstellung aus, die als bestimmender Antrieb jener Acte Motiv heißt. Wie verschieden nun diese Motive, ob auf sinnlichen oder vernünftigen Vorstellungen beruhend, sein mögen, Wille im eigentlichen Sinne ist erst vorhanden, wenn der Mensch fähig geworden, den antreibenden Vorstellungen gemäß sich zu entscheiden und zu handeln oder nicht. Wo ist nun aber der Grund zur Entscheidung? Dieß führt zur Lehre von der Freiheit des Willens.

§. 308.

Die Frage nach der Freiheit des menschlichen Willens hat in der metaphysischen Psychologie den Sinn: Worin liegt der letzte Grund, der den menschlichen Willen als die bewegende Kraft der Seele und dadurch das menschliche Handeln bestimmt?

Auf diese Frage kann zunächst eine zweifache Antwort gegeben werden und ist auch gegeben worden:

a) Der letzte Grund der menschlichen Willensacte liegt im menschlichen Willen selbst; oder

b) er liegt außerhalb des Willens, also in einer in Bezug auf den Willen selbst äußern Causalität.

§. 309.

Die erste Ansicht, die dem menschlichen Willen die Macht einer unbedingten Selbstbestimmung beilegt, heißt Indeterminismus, die zweite Determinismus.

Nach der Lehre des Determinismus liegen nämlich die letzten Gründe, von denen der menschliche Wille in allen seinen Aeußerungen bestimmt wird, theils in der ursprünglichen Bestimmtheit der menschlichen Seele als eines erschaffenen Wesens überhaupt, theils in der Verknüpfung jener manchfaltigen Umstände, unter deren Einfluß sie als ein geistiges Wesen zum Zwecke ihrer zeitlichen Entwickelung gestellt ist, und wohin insbesondere die Einwirkungen des organischen Leibes, der Erziehung, des Volksstammes, des Zeitalters, des Klima u. s. w. gehören.

§. 310.

Der consequente Determinismus vollendet sich zum Fatalismus, nach dessen Ansicht alle Dinge und ihre Thätigkeiten, also auch die menschlichen Willensäußerungen und Handlungen auf eine unabänderliche Weise von dem Alles bestimmenden Grunde der Welt, von Gott, ursprünglich vorherbestimmt oder prädestinirt sind.

§. 311.

Jene beiden einander entgegengesetzten Ansichten vom menschlichen Willen gehen von unbestreitbaren psychologischen Thatsachen aus; aber statt diese in ihrem wirklichen Zusammensein anzuerkennen, und durch eine tiefere Auffassung vom wahren Wesen der menschlichen Seele zu versöhnen, folgen sie ausschließend der einen oder andern Reihe von Thatsachen, erbauen darauf einseitig eine Theorie, die, weil dem wirklichen Leben fremd, mit diesem in Widerspruch kommen muß.

§. 312.

Der Indeterminismus behauptet mit Recht, daß die Freiheit, d. i. die Befähigung der Seele, sich in ihrem Wollen selbst zu bestimmen, eine unmittelbare Thatsache des Be-

wußtseins sei, von der sich Niemand im Ernste losmachen, und die keine Grübelei entfernen könne; von der ferner die ganze sittliche und rechtliche Lebenseinrichtung der Menschen Zeugniß gebe, und ohne welche Vernunft und Vernünftigkeit überhaupt nicht denkbar sei.

§. 313.

Als einzelne psychologische Thatsachen, welche die Freiheit der Menschenseele unwidersprechlich beurkunden, kann der Indeterminist anführen:

a) Schon die Acte des Denkens sind ohne Freiheit der Seele nicht zu begreifen; denn ohne diese vermöchte der Geist nicht diese Vorstellungen festzuhalten, jene dagegen aufzugeben; hier zu trennen, dort zu verbinden; er müßte vielmehr vom Strome der einmal erhaltenen Vorstellungen fortgerissen ein willenloses Spiel derselben werden, ohne sie beherrschen zu können. Ueberhaupt erweist der Mensch im Denken, ohne welches er den bewußtlosen Naturgesetzen unterthan ist, seine Freiheit, indem er mit dem Denken eine Macht über jene erringt. In so fern der Mensch denkt, gewinnt er in seiner Stellung zur Natur an Selbstmacht und Freiheit.

§. 314.

b) Noch sprechender sind die wesentlichen Acte des Willens selbst, wie der Vorsatz als die vorläufige, und der Entschluß als die definitive Selbstentscheidung des Willens. Hierbei zeigt sich die Unabhängigkeit des Willens von nöthigenden Gründen außer ihm, also von Zwang, um so bedeutungsvoller, als jene Entscheidung, wie jedem sein Bewußtsein sagt, nicht selten zu Gunsten der schwächern gegen die stärkern Gründe geschieht, bloß darum, weil wir bei der Wahl zwischen den verschiedenen Bestimmungsgründen es so und nicht anders wollen.

§. 315.

c) Alle diese Acte, so wie die nach dem Handeln eintretenden Stimmungen der Seele, wie die Gefühle der Billigung und Mißbilligung, der Reue und Selbstanklage, haben keinen Sinn und keine Bedeutung, wenn die Menschenseele sich in ihrer Thätigkeit nicht selbst bestimmt, d. i. nicht frei ist.

§. 316.

Der Determinismus seinerseits beruft sich mit Recht darauf, daß die Seele als ein Geschöpf an das allgemeine Gesetz alles Geschaffenen, an ein Causalverhältniß, geknüpft sei. Vermöge des nothwendigen Causalnexus, in welchem die menschliche Seele zu ihrem Schöpfer und zur Natur stehe, sei sie von einem Andern abhängig, und könne sich weder in Bezug auf ihr Dasein noch in ihren Thätigkeitsäußerungen schlechthin selbst bestimmen.

Denn was das Letztere betreffe, so folge sie als Lebendiges dem Gesetze alles Lebens, dem der Erregung, und sei also abhängig:

a) von ihrer individuellen, vom Schöpfer gesetzten, Erregungsfähigkeit, dem Naturell;

b) von den jedesmaligen Folgen und Einflüssen der Acte ihrer frühern Thätigkeit;

c) von den manchfaltigen bestimmenden Einwirkungen der Außenwelt, physischer und geistiger Kräfte, insbesondere von den Einflüssen des eigenen Körpers und seiner Organisation.

§. 317.

Aus den angegebenen Gründen, die der Determinismus für sich anführt, folgt indessen nur, daß die menschliche Seele nicht

schlechthin frei, d. i. der absolute Grund ihres Wollens und Handelns sei, nicht aber, daß sie unfrei sei.

Während nämlich der Indeterminismus dem Menschen ein arbitrium brutum zuschreibt, d. h. einen Willen, der will, ohne einen Grund des Wollens zu haben, verwechselt der Determinismus die veranlassende und zwingende Gewalt innerer und äußerer Gründe, die den Willen zu diesem oder jenem Willensacte bestimmen. Er hebt alle eigentliche Selbstthätigkeit des Menschen auf, und macht ihn zu einer von der göttlichen Wirksamkeit getriebenen Maschine.

Anm. Die fatalistische Ansicht vom menschlichen Willen widerspricht eben so sehr einer würdigen Ansicht vom Menschen als von der Gottheit. Denn da alles Geschaffene ein Offenbarwerden des Wesens Gottes ist, so muß es auch freie Geschöpfe geben, die ihm ähnlich ein wahres Abbild seines Wesens sind.

II. Positive Lehre von der Freiheit.

§. 318.

Nach dem Vorhergehenden hat der Indeterminismus wie der Determinismus seine theilweise Begründung und insoweit seine Wahrheit; ihre Unwahrheit besteht in der Einseitigkeit, womit sie einander ausschließen und ebendeßhalb Widersprüche enthalten. Vielmehr weist der eine auf den andern hin, und findet in ihm seinen Halt.

Den angeführten Thatsachen gemäß gehen nämlich die menschlichen Handlungen hervor aus einer Wahlfreiheit, wobei individuelle Bestimmtheiten, wie Naturell, Charakter, äußere Einflüsse mehr oder weniger determinirend mitwirken.

§. 319.

Der menschliche Wille an sich ist nämlich weder ein bestimmtes

noch unbestimmtes, sondern ein bestimmungsfähiges Prinzip, d. i. ein Vermögen, zwischen verschiedenen Bestimmungsgründen zu wählen, und dadurch sich selbst zu entscheiden. Der Wille ist für sich ein Allgemeines, eine Indifferenz, die dadurch zur Entscheidung kommt, also zu einem Besondern oder Bestimmten sich gestaltet, daß der Wille sich auf eine dem eigenthümlichen Wesen der Seele entsprechende oder widersprechende Weise thätig erweist.

§. 320.

Der menschliche Wille ist wesentlich ein wählendes Vermögen, somit Willkür; die Wahl selbst aber geschieht aus Determinationen. Allein die Freiheit, und damit die Zurechnungsfähigkeit zeigt sich hierbei darin, daß der Wille über den Determinationen steht; indem er über diese reflektirt und sie gegen einander abwägt, tritt er dadurch aus seinem Indifferenzpunkte oder Aequilibrium heraus, daß er durch Entschluß die einen als Bestimmungsgründe oder Motive für seine Selbstentscheidung in sich aufnimmt, dadurch die mögliche entgegengesetzte Handlungsweise überwindet, und eben deßhalb von dem Bewußtsein begleitet ist, daß von ihm auch anders hätte entschieden und gehandelt werden können, und nicht selten hätte sollen.

§. 321.

Die Wahlfähigkeit begründet die Zurechnung der menschlichen Handlungsweise, denn nach Bestimmungsgründen handeln, ist nicht unfrei sein. Dieß ist die Freiheit des Menschen als Naturwesen, wo Triebe und äußere Einflüsse die Wahl geben, aber nicht erzwingen.

Aber die Wahlfähigkeit selbst ist noch nicht die Freiheit in ihrer vollen Wahrheit, zu welcher der Mensch als Vernunftwesen bestimmt ist. Denn die Freiheit in ihrer Wahr=

heit schließt die Wahl, in der sich durch Gebundensein an Determinationen Abhängigkeit zeigt, aus, und fordert eine Selbstbestimmung, in der Wollendes und Gewolltes wahrhaft identisch sind, also zwischen dem Wesen der Seele und ihrer Wirksamkeit volle Uebereinstimmung und Einheit herrschen.

§. 322.

In dem Grade als die Seele zur Vernünftigkeit fortschreitet, d. h. zur Verwirklichung ihrer selbst oder des Zweckgedankens, der ihrem Wesen eigen ist und den sie im Leben verwirklichen soll, tritt die Willkür zurück, der Kreis der möglichen Wahl wird mehr und mehr enger, je mehr der Zweckgedanke, um dessen willen das Leben da ist, der alleinige Inhalt des Willens und das richtende Motiv des Handels wird. Indem im vollkommenen sittlichen Handeln der Geist mit sich selbst identisch geworden, und sich gegen jedes mögliche Anderssein selbst begränzt, feiert er das Mysterium der Versöhnung der Freiheit und Nothwendigkeit.

Anm. Wer nicht an die Versöhnung der Freiheit und Nothwendigkeit glauben kann, der müßte die reinsten sittlichen Momente im Leben der Menschheit oder im eigenen mißkennen. — Man vergl. Psych. §. 95 ff.

§. 323.

Die Freiheit in ihrer vollen Wahrheit zu erringen, wodurch der Mensch es zur rechten Macht über sich selbst bringt, indem er die egoistischen Regungen seiner Natur dem erkannten höhern Lebenszwecke unterordnet, ist die höchste That des Menschengeistes; denn seine höchste Aufgabe ist Entfaltung seiner selbst, also mit sich selbst identisch zu sein, d. i. das Vernunftgesetz in seiner gesammten Thätigkeit zu verwirklichen.

Indem so der selbstbewußte Vernunftgeist sich selbst verwirklichet, ist er Selbstzweck, und löset seine Aufgabe, Einklang zwischen seinem Wesen und seiner Wirksamkeit zu setzen mit bewußter Nothwendigkeit, während dieß von der unfreien Natur blind, d. i. in bewußtloser Nothwendigkeit geschieht.

III. Einwürfe gegen die menschliche Freiheit.

§. 324.

Die Einwürfe, die der Fatalismus, der allerdings aus einem tiefen, aber sich selbst unklaren religiösen Abhängigkeitsgefühle hervorgehen kann, gegen die Freiheit des Menschen erhebt, treffen eigentlich nur den Indeterminismus, nicht aber eine richtige Auffassung der Freiheit des Menschen. Die wichtigern sind folgende:

a) Die menschliche Freiheit widerspreche dem Causalitätsgesetz, dem alle Geschöpfe, also auch der Mensch, unterworfen seien.

Das Wesen der Freiheit besteht darin, daß die Seele in ihrer unbeschränkten Entwickelungsfähigkeit ihren innern Gesetzen gemäß sich selbst bestimmt. Der freie Wille wirkt daher nicht grundlos aus sich selbst, sondern im Dienste eines göttlichen Zweckes, den er als den seinigen anerkennt, und eben darum mit Ausschließung eines jeden andern vollführt. So geht die Freiheit in die Nothwendigkeit über. Nur in der Unfreiheit oder dem Bestimmtwerden durch sinnliche Momente, durch Begierden und Leidenschaften, erweist sich das launenhafte Spiel des Zufälligen.

§. 325.

b) Die Freiheit des menschlichen Willens soll mit dem Begriffe Gottes unvereinbar sein, namentlich der göttlichen Allwissenheit und Allwirksamkeit widerstreiten.

Was die Allwissenheit betrifft, so wird behauptet, daß wenn die menschlichen Handlungen nicht durch das Causalitätsgesetz bestimmt erfolgen, ein göttliches Vorherwissen derselben nicht bloß unbegreiflich, sondern unmöglich sei.

Abgesehen davon, daß auch dieser Einwurf auf einer einseitig indeterministischen Ansicht von der menschlichen Freiheit beruht, so ist der Begriff der göttlichen Allwissenheit, in sofern eine Bestimmung des Endlichen, wie die Zeit, in ihn hineingelegt, das unendliche Wissen Gottes zu einem Vorherwissen im Sinne des menschlichen gemacht wird, überhaupt unrichtig, weil Raum und Zeit als Beschränkungen des Endlichen auf Gott den Unendlichen gar nicht in Anwendung kommen.

§. 326.

In Bezug auf die göttliche Allwirksamkeit behauptet der Fatalismus, daß alle Geschöpfe wie in ihrem Werden so auch in ihrem Bestehen und Wirken von Gott abhängig seien; die Freiheit aber gebe dem Menschen eine unbedingte Macht zu wirken, und damit also die Möglichkeit, die göttliche Allmacht selbst zu beschränken.

Auch dieser Einwurf geht hervor aus einem unwahren Begriffe einerseits der göttlichen Allwirksamkeit, andrerseits der menschlichen Freiheit.

Die göttliche Allwirksamkeit ist nicht eine blind waltende physische Macht, sondern sie ist und schafft nur in Beziehung und im Vereine mit der göttlichen Weisheit und Liebe; denn in Gott, dem unendlichen Vollkommenen, gibt es keine Scheidung und Zwiespalt des einander Entgegengesetzten.

Es folgt vielmehr aus der Idee Gottes selbst, daß die Welt, seine Schöpfung, eine Offenbarung seines Wesens sei; also daß

realtiv selbstständige Vernunftwesen, als die wahren Abbilder des göttlichen Wesens, in der Weltstelle, die sie nach dem Willen des Schöpfers einnehmen, eben diesen Willen fortwirken; darum auch nur in der Vollbringung des göttlichen Willens das wahre Leben wie die wahre Freiheit der Seele besteht.

Viertes Kapitel.

Die Unsterblichkeit der Seele.

I. Begriff der Unsterblichkeit.

§. 327.

Sterblichkeit bezeichnet das zeitliche Dasein eines Lebenden, das zu sein aufhören kann; Unsterblichkeit das Sein eines Lebenden, das die Zeitlosigkeit oder Ewigkeit als eine Bestimmung seiner selbst in sich schließt.

§. 328.

Das jetzige Leben des Menschen beruht auf der zeitlichen Wechselwirkung zwischen Seele und Leib. Hört diese Gemeinschaft auf, so tritt ein Zustand ein, durch den die eine Seite des Menschenlebens, der Leib, sich auflöst und in die einfachen Elemente zurückkehrt, aus denen er gebildet ist.

Es entsteht nun die Frage, ob der geistige Grund und Sitz des Lebens, die Seele, auch wenn ihr jetziges zeitliches Daseinsverhältniß aufhört, in der ihr eigenen Individualität, also als geistige Persönlichkeit, fortdaure?

II. Begründung der Unsterblichkeit.

§. 329.

Die Gesichtspunkte, von denen die Betrachtung zur Lösung

des vorliegenden Problems ausgeht, sind verschiedene. Die Begründung der Unsterblichkeit der menschlichen Seele kann nämlich hergenommen sein:

a) von der eigenthümlichen Art der Seelensubstanz überhaupt (ontologisches Argument);

b) oder von der besondern Qualität und Bestimmung des Geistes (teleologische und moralische Argumente).

Die Prüfung dieser Beweise hat besonders das zu beachten, ob und in wie weit daraus der volle Begriff der Unsterblichkeit folge.

§. 330.

Die ontologische Begründungsweise stützt sich auf den Begriff des Seins überhaupt und der Seelensubstanz insbesondere.

Alle früher entwickelten Bestimmungen der Seelensubstanz sind eben so viele Beweisgründe der ewigen Fortdauer des Geistes. Denn seinem Wesen nach innerlich Eins und ein Einfaches, an dem wir Theile nicht unterscheiden, schließt er jede Auflösung durch Theilung aus; er könnte also nur durch Vernichtung zu sein aufhören.

§. 331.

Die Vernichtung, d. i. ein absolutes Vergehen eines substantiellen Seins, widerspricht nun aber

a) der Erfahrung, welche uns belehrt, daß selbst in der materiellen Welt kein eigentliches Vergehen Statt findet. Alle Veränderungen, die sie uns zeigt, erscheinen vielmehr nur als Veränderungen von Verbindungen, wobei das elementarische Materielle selbst, mag die Form auch noch so sehr verändert worden sein, unverändert als Materie fortbesteht. Alles Vergehen und Sterben ist daher nur das Ende einer bestimmten Daseinsform und der Anfang einer neuen Entwickelung unter andern Verhält-

nissen. In diesem Sinne muß daher selbst der entschiedenste Materialist die Fortdauer der Seelensubstanz, d. i. des von ihm als materiell gedachten Seelenatoms behaupten.

b) Auf dem Standpunkte der Speculation erscheint eine Vernichtung überhaupt als ein unmöglicher Begriff. Denn zwischen Sein und Nichtsein öffnet sich für das Denken eine unübersteigbare Kluft. Sein und Nichtsein sind schlechthin einander entgegengesetzte Zustände, die einander ausschließen, und zwischen denen es kein Vermittelndes, also auch keinen Uebergang von dem Einen zu dem Andern, gibt. So wenig wir ein Entstehen aus Nichts begreifen können, so wenig vermögen wir ein absolutes Vergehen in Nichts zu fassen. Das Eine wie das Andere ist für uns gleich undenkbar, also widersinnig.

c) Eine Vernichtung des Seelenseins wäre also nur durch ein Wunder, d. i. durch unmittelbares Einwirken der göttlichen Allmacht, zu begreifen, eine Ansicht, die mit der Idee Gottes, welche sich in der Schöpfung des Menschen, als des freien Vernunftwesens, bethätigt hat, in directem Widerspruch stände.

§. 332.

Die ontologische Begründung gilt nicht bloß hinsichtlich der spiritualistischen Ansicht von der Seelensubstanz, sondern ebenso und noch dringender auf dem Standpunkte der materialistischen Auffassung des Seelenlebens. Die materialistische Theorie behauptet nämlich — hierin in wesentlicher Uebereinstimmung mit der exacten Naturforschung — daß die Materie aus Atomen, d. i. aus letzten untheilbaren Elementen zusammengesetzt sei, welche nicht an sich, sondern durch ihre Qualitäten oder Eigenschaften zur Erscheinung kommen. Diese Qualitäten sind Aeußerungen der Atome, also ihnen wesentlich und nothwendig, nicht zufällig an sie geknüpft.

Jedes Atom hat seine besondere Qualität; aus der Wechselwirkung der Atome und ihrer Qualitäten gehen die verschiedenen Erscheinungen der Dinge hervor. So auch der Organismus des menschlichen Leibes und das Selbstbewußtsein, das als Thatsache in jenem zur Erscheinung kommt und diesen beherrscht. Da nun nach der Grundannahme der materialistischen Theorie keine Kraft ohne Stoff, und keine Qualität ohne realen Grund denkbar ist, so ist in folgerichtiger Consequenz auch eine reale einheitliche Basis vorauszusetzen, welche die Elemente zur Einheit des organischen Leibes verbindet und in diesem die Einheit des Selbstbewußtseins hervorbringt [1]).

In Bezug auf dieses Seelenatom würden nun dieselben ontologischen Folgerungen gelten, welche sich aus dem Begriffe der einheitlichen Seelensubstanz ergeben. Eine Vernichtung des organisirenden und das Bewußtsein erzeugenden seelischen Atoms wäre wider die Voraussetzung, und undenkbar, wie sein Entstehen aus Nichts. Auch nach der Trennung von der dermaligen Organisation müßte das Atom eine Kraft behalten, die ihr Wesen ausmacht, und die daher wohl eine Zeit lang latent sein, aber nie die Fähigkeit verlieren könnte, in wesentlich gleicher Weise, wie früher sich zu bethätigen [2]).

Anm. 1) Dasselbe gilt, wenn man annehmen wollte, die Seelenmonade könne zwar nicht vernichtet werden, aber getrennt vom Leibe ohne Leben bestehen. Diese Annahme enthält eine Contradictio in adjecto. Denn die Seele ist nicht Resultat, sondern Prinzip des Lebens, von dem psychische und körperliche Bewegungen und Empfindungen ausgehen. Die Seele ohne immanentes Leben wäre nicht animus, sondern animatum aliquid, wie S. Augustin (de immortalitate C. 9) sagt.

2) In diesem Sinne wird die Möglichkeit der Unsterblichkeit, d. i. einer unbegränzten Fortdauer der Seelensubstanz von besonnenen und consequenten Denkern der materialistischen Schule

nicht nur anerkannt, sondern mit aller Entschiedenheit behauptet. Es ist dies der Standpunkt eines verfeinerten Materialismus, der in seinen Ansichten vielfach mit der spiritualistischen Auffassung des Seelenlebens zusammentrifft, wiewohl er den Grund aller Irrung theilt, die geistigen und körperlichen Erscheinungen, trotz ihrer wesentlichen Verschiedenheit, auf ein und denselben Träger, auf ein materielles Atom, das psychische Kraft besitze, zurückzuführen.

§. 333.

Gegen die angeführte (schon von Plato angeregte, in neuerer Zeit besonders von Leibnitz, Mendelssohn und in der Hegelschen Schule scharfsinnig ausgeführte) Begründungsweise der unbeschränkten Fortdauer der Seele ist vorzugsweise folgender Einwurf erhoben worden: es könne allerdings nicht geläugnet werden, daß die Seele einfacher Natur sei, d. i. daß sie kein Manchfaltiges auseinander oder eine extensive Größe enthalte; aber sie sei eine intensive Größe, d. i. man könne in ihr ein Gradverhältniß der Anlagen und Kräfte unterscheiden. Dieses könne nun durch immer kleinere Grade abnehmen, so daß die Seelensubstanz zwar nicht durch Zertheilung, wohl aber durch allmälige Nachlassung ihrer Kräfte (also durch Elanguescenz) in Nichts übergehe, wie sich dies schon während des Lebens im Wechsel bewußter und bewußtloser Seelenzustände zeige.

§. 334.

Dieser Einwurf umgeht den eigentlichen Beweisgrund und ist im Beweise selbst schon beantwortet. Denn wie groß auch die graduelle Abnahme des Seelenlebens gedacht werde, immer würde man zum letzten Schritte, vom Sein zum Nichtsein, kommen, was unmöglich ist.

Der Einwurf verwechselt überhaupt die Seelenthätigkeit

mit der Seelensubstanz, das seelische Prinzip mit dessen Resultat, also das durch die manchfachen zeitlichen Beziehungen bedingte Seelenleben mit dem innern Seelensein. Wenn man ferner sich als einen Beleg für jene Behauptung auf den fortwährenden Wechsel bewußter und bewußtloser Seelenzustände berufen wollte, so würde hieraus das gerade Gegentheil folgen. Gewöhnliche wie viele außerordentliche psychische Erscheinungen bezeugen nämlich, daß das, was wir in unserem Bewußtsein wie vernichtet glaubten, später und unter andern Umständen fast mit der ganzen frühern Energie in's Bewußtsein wieder eintritt. Das, was die Seele einmal in ihr Leben aufgenommen und zu ihrem wirklichen Besitz gemacht hat, scheint ihr nie wieder völlig zu entschwinden; vielmehr ist die Seele vermöge derselben wunderbaren Kraft, womit sie Vorstellungen und Bilder schafft, auch fähig, diese im Lichte ihres Bewußtseins wieder zu erwecken.

§. 335.

Uebrigens folgt aus dem angeführten ontologischen Beweise, der allerdings seine unwiderlegbare Richtigkeit hat, nur die ewige Fortdauer der Seelensubstanz an sich, nicht aber die Fortdauer der Seele in ihrer Persönlichkeit, wie der wahre Begriff der Unsterblichkeit verlangt [1]).

Die Begründung erhält demnach erst durch die Einsicht ihren vollen Gehalt, daß Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, d. i. Persönlichkeit, die spezifischen Qualitäten der Seelensubstanz selbst sind.

Anm. 1) Nur im Bewußtsein sind wir selbst. Ein gänzliches Erlöschen des alten Bewußtseins mit dem Tode und der Anfang eines durchaus andern mit einem neuen Erwachen zum persönlichen Leben — (etwa auf höhern und weitern Entwicklungsstufen) — wäre doch eigentlich nur eine Vernichtung unserer gegenwär-

tigen und die Erschaffung einer neuen Persönlichkeit.... Gedächtniß und Erinnerung haben zwar am Gehirn das Medium ihrer Verwirklichung; aber so wenig der Gedanke, der im Worte erscheint, an den Sprachorganen seinen Grund hat, so wenig haftet das vom Geiste Gewonnene bloß an der materiellen Basis des Gehirns, sondern ruht in seiner Tiefe, und findet, wie das Selbstbewußtsein selbst, am Gehirn nur das Organ, um gleichsam wieder an das Licht gefördert zu werden. Bei dem raschen Stoffwechsel im Organismus, wornach derselbe in seinen elementaren Bestandtheilen in kurzer Zeit sich völlig erneut, möchte es schwer werden, das Gedächtniß und die Erinnerung zu erklären, wenn sie nur an den flüchtigen Stofftheilchen hängen sollten." Joh. Huber über die Idee der Unsterblichkeit.

§. 336.

Die teleologische Betrachtung geht von der unendlichen Entwicklungs- und Vervollkommnungsfähigkeit der menschlichen Seele aus, und schließt daraus vermöge des Zweckbegriffes auf ihre unendliche Fortdauer, als der nothwendigen Ergänzung jenes eigenthümlichen Vorzuges der Menschennatur.

Die naturhistorische Betrachtung des Menschen kann diesen trotz der großen Vorzüge seiner Organisation zunächst nur an die Spitze der Naturwesen stellen, indem sich die Thierwelt in ihren vollendeteren Stufen enge an den Menschen anschließt.

Allein diese bloß äußere Auffassung des Menschen erschöpft bei Weitem sein Wesen nicht. Alle Naturwesen nämlich haben einen beschränkten, abgeschlossenen Kreis der Entwickelung, den sie durchlaufen und damit den Zweck und das Ende ihrer Thätigkeit und ihres Daseins erreichen. Ganz anders bei dem Menschen; bei ihm zeigt sich wie die Fähigkeit einer Entwickelung in's Unendliche fort, so auch die Sehnsucht und das Streben darnach.

Durch diese Eigenthümlichkeit seiner Natur, die eine unläug-

bare Thatsache ist, erhebt sich der Mensch nicht nur über die Thierwelt, sondern es eröffnet sich zwischen dieser und ihm eine unausfüllbare Kluft, welche auf eine Grundverschiedenheit des Wesens und der Bestimmung hindeutet.

§. 337.

Die unbeschränkte Entwickelungsfähigkeit des Menschengeistes ist durch die Thatsache um so bedeutungsvoller, daß mit jeder neuen Stufe des Fortschrittes zugleich die Einsicht in die Unvollkommenheit der frühern verbunden ist und dadurch die Sehnsucht nach einem vollkommenern Zustande um so lebhafter wird. Je mehr das Menschenwesen naturgemäß sich entwickelt, je tiefer und umfassender das Erkennen, je reiner und sittlicher das Wollen sich gestaltet, desto weniger genügt das Errungene, desto kräftiger strebt der Geist nach größerer Vollendung.

Wäre nicht diese ganze Einrichtung zwecklos, nicht nur eine Lüge, sondern zugleich eine Plage des Menschen, ohne die *nothwendige Bedingung ihrer Realisirung*, die unbeschränkte Fortdauer der Seele?

§. 338.

Unstreitig ist die entwickelte *teleologische Begründung* der Unsterblichkeit höchst ehrwürdig, weil sie in dem eigenthümlich hohen *Werthe* der Menschenseele, ihrer *freien Geistigkeit*, ihren Grund hat.

Auch kann sie nicht dadurch entkräftet werden, daß man jenen unendlichen Fortschritt nur der Menschengattung, nicht aber dem Individuum vindicirt, darum auch nur für das Menschengeschlecht im Ganzen, nicht aber für den Einzelnen Unsterblichkeit fordert. Denn die Gattung, für sich ein leeres Abstractum, ist nur in den Individuen wirklich, und nur was in diesen real ist, kann von jener gelten.

Aber die ganze Beweisführung bekommt ihren festen Halt nur in der moralischen Weltordnung, d. i. gilt nur in Verbindung mit der Wahrheit, daß Gott nach seiner Weisheit, Güte und Gerechtigkeit Schöpfer und Regierer der Welt ist.

§. 339.

Auf dem moralischen Standpunkte kann die Unsterblichkeit der menschlichen Seele auf folgende Weise begründet werden:

Das Sittengesetz kündigt sich in unserem Bewußtsein als ein unbedingtes an, d. i. als ein über allen Forderungen des sinnlichen Lebens stehendes Gesetz. Es gebietet für Verwirklichung des Sittlich-Guten, der Tugend, der Wahrheit und des Rechts jede Rücksicht auf Freuden und Leiden des irdischen Lebens, ja dieses selbst zum Opfer zu bringen.

Dieses Gebot würde nun aber etwas Ungereimtes und Widersprechendes verlangen, wenn die Bestimmung des Menschen auf das gegenwärtige zeitliche Dasein beschränkt wäre. Denn in diesem Falle würde die Erhaltung eben dieses Lebens das höchste Gut sein, dem alles Andere unterzuordnen wäre. Da nun das Sittengesetz ein unabweisbares ist, so setzt es die Unsterblichkeit nothwendig voraus.

Diese von der sittlichen Bestimmung des Menschen ausgehende Argumentation hat für diesen, insofern er selbst sittlich sich entwickelt hat, volle beruhigende Ueberzeugungskraft [1]). Was seine Richtigkeit betrifft, so gilt auch diese nur unter Voraussetzung einer moralischen Weltordnung.

Anm. 1) „Hätte ich, schreibt J. J. Rousseau Emil ou de l'éducation, 1. IV.), auch keinen andern Beweis von der Immaterialität der Seele (und somit von ihrer Fortdauer nach dem gegenwärtigen Leben) als den Triumph des Bösen und die Unterdrückung des Gerechten in dieser Welt, so würde der allein

mich abhalten, daran zu zweifeln. Ein so anstößiger Mißton in der allgemeinen Harmonie würde mich die Auflösung desselben suchen lassen. Ich würde zu mir sagen: es endigt nicht Alles für uns mit dem Leben, Alles kommt bei dem Tode wieder in Ordnung."

III. Ergebnisse aus dem Bisherigen.

§. 340.

Die Idee der Unsterblichkeit ist, was ihre Gewißheit und Ueberzeugungskraft für den Menschen betrifft, nicht abhängig von Verstandesbeweisen; denn das Denken für sich vermag überhaupt keinen Inhalt des Wissens zu geben.

Das Denken kommt zwar mit seinen Naturbegriffen zur nothwendigen Annahme einer unbeschränkten Fortdauer der Seelensubstanz überhaupt; ferner wird es durch Betrachtung der geistigen Anlagen und der sittlichen Bestimmung des Menschen, so wie der Harmonie und zweckmäßigen Einrichtung alles Daseins überhaupt, zu dem Resultate geführt, die Unsterblichkeit als die nothwendige Ergänzung, als den Schlußstein einer vernünftigen Weltansicht zu postuliren, indem es sonst in Widerspruch mit sich selbst käme, d. i. durch seine eigenen Gesetze genöthigt wäre, dieses ganze geistvolle Dasein für wahrhaft sinnlos und unverständig zu erklären.

§. 341.

Aber auch hiermit ist das Denken über den Kreis des nothwendig Gedachten nicht hinaus, noch bis zum Erweise der Realität der Unsterblichkeitsidee selbst fortgeschritten.

Uebrigens genügt hiermit das Denken sich sebst; die Möglichkeit der Annahme des Gegentheils hebt sich vor ihm auf, soll nicht

das verständige und sittliche Bewußtsein selbst zugleich aufgehoben werden.

§. 342.

Die Unsterblichkeitsidee hat für den Menschengeist eine selbstständige Nothwendigkeit, d. i. sie treibt aus dem Wesen des Geistes unmittelbar von selbst hervor; alle Bestimmungen des Geistes sind eben so viele Belege seiner Ewigkeit.

Ihre Gewißheit ruht demnach in der Selbsterfahrung des Geistes, d. i. sie wurzelt in der Vernunftentwickelung und ist eine Blüthe des sittlich-religiösen Lebens, die aus diesem natürlich hervortreibt, mit ihm festen Bestand hat oder verfällt. Wie das Bewußtsein des Unendlichen und Göttlichen göttliches Wesen, nämlich Vernunftanlage, als Organ für das Göttliche, in dem Wissenden voraussetzt, so kann auch die Ahnung eines Ewigen und die Sehnsucht darnach nur gefaßt werden von einem Geiste, der ewigkeitsfähig ist. Denn nur Verwandtes, nicht völlig Ungleiches, sucht sich und zieht sich gegenseitig an, nach dem allgemeinen Gesetze der Wahlverwandtschaft, das in der physischen wie in der moralischen Welt seine Geltung hat.

Wo die Seele daher noch kein anderes Dasein als das in der Sphäre des Sinnlichen und Vergänglichen haftende gewonnen hat, muß consequenter Weise auch das Unsterblichkeitsbewußtsein getrübt sein und in Hintergrund treten. Der Mensch, durch Vernunft und Freiheit das gottverwandte Wesen der Schöpfung, ist seiner unlöslichen und seeligen Verbindung mit seinem Schöpfer gewiß, sobald er in gesunder Entwickelung zu einem lichten Bewußtsein seines ihm eigenen Selbst, d. i. seiner geistigen Natur gelangt ist.

§. 343.

Die angeführten Beweise selbst sind nur Versuche des Ver-

standes, die Unsterblichkeitsidee, wie sie in dem göttlichen Wesen des Geistes ihren Grund hat und mit dessen Entfaltung als unmittelbare Thatsache in's Bewußtsein tritt, nach irgend einer Seite hin für das Erkennen in's Licht zu setzen.

Die innere Gewißheit aber oder der Glaube an eine ewige Fortdauer hat nicht sowohl eine theoretische, als weit mehr und zwar im eminenten Sinne eine praktische Basis, auf der der Unsterblichkeitsglaube sich nicht der Intelligenz allein, sondern dem Mittelpunkte des Geisteslebens, dem Gemüthe, durch Thätigkeit und Verhalten unmittelbar erschließt.

Anm. „Jeder Mensch gleicht dem genialen Columbus, der die Ahnung der neuen Welt in sich trug, und gegen alle Hindernisse, die ihm die Welt und der rohe Haufe entgegensetzte, mit kühnem Muthe und heiliger Zuversicht sie suchend, seinen Weg verfolgte, bis er das San Salvador fand, das der Gott in seiner Brust ihm verheißen. — Vergl. überhaupt: Johannes Huber: Die Idee der Unsterblichkeit. 2. Aufl. München 1865.

B. Die Lehre von der Welt.

(Rationale Kosmologie oder Naturphilosophie.)

I. Bestimmung der Aufgabe.

§. 344.

Die Begriffe Natur und Welt, Ausdrücke, die in vielfach andern Bedeutungen gebraucht werden, sind hier als identisch genommen, nämlich als die Gesammtheit der Dinge, in sofern diese nicht als selbstständige Einzelwesen, sondern als Glieder eines einigen Ganzen erscheinen, somit als ein Kosmos, dessen Harmonie und Einheit in der Manchfaltigkeit von der bestimmenden Macht des Ganzen ausgehen.

Er ist Aufgabe der Naturphilosophie, die Natur als ein Ganzes zu begreifen. Sie betrachtet demnach die Natur als einen einzigen großen Organismus, wo Glied an Glied sich reiht und das Eine das Andere bedingt; sie erforscht die Wechselwirkung der einzelnen Glieder dieses Organismus, und die ihnen zu Grunde liegenden gemeinsamen Kräfte und deren Gesetzmäßigkeit.

§. 345.

Indeß ist uns nicht das Ganze, sondern nur das Einzelne als Gegenstand unmittelbarer Erkenntniß gegeben. Aber das Einzelne trägt als Theil des Ganzen dessen Spuren an sich, und dieses spiegelt sich wieder in den Theilen als seinen Gliedern, so daß wir von den wesentlichen Eigenschaften und Merkmalen des von uns erkannten Einzelnen der Analogie nach auf das uns nur theilweise bekannte Naturganze zu schließen berechtigt sind.

Eine Naturphilosophie, die sich auf den Thatsachen auferbaut, setzt demnach die einzelnen Zweige der realen Naturwissenschaft (Physik, Chemie, Physiologie, die zoologischen, botanischen, mineralogischen und astronomischen Wissenschaften) voraus, aus denen sie die Conclusion zu ziehen, und deren Einheit sie zu vertreten hat.

§. 346.

Da die Einzelwesen in der Welt uns unter den Formen des Raumes und der Zeit erscheinen, so entstehen hieraus für die Naturphilosophie zunächst mehrere Fragen, als eben so viele Probleme, deren Lösung ihre Aufgabe bildet.

a) Ist das Weltganze ein räumlich Begränztes, wie dies in Bezug auf ihre Theile statt findet, oder ist es räumlich unbegränzt?

b) Ist das Weltganze ein zeitlich gewordenes, hat es

also einen Anfang wie die einzelnen Theile, oder ist es zeitlos, also ewig?

c) Was ist das den Raum Erfüllende, d. i. die Materie? welches sind die Grundbestimmungen und Grundgesetze derselben?

II. Das Weltganze nach seiner räumlichen und zeitlichen Bestimmbarkeit.

§. 347.

Betrachten wir die Welt nach der sinnlichen Wahrnehmbarkeit ihrer Theile, so sind wir nach der Analogie geneigt, auch die Daseinsformen dieser, räumliche Begränztheit und zeitliche Bedingtheit, auf das Weltganze zu übertragen; denn sobald wir die Welt anschaulich uns vorstellen wollen, so können wir sie nicht endlos und anfangslos vorstellen, sondern wir müssen ihr Dasein dem Raume nach in Gränzen einschließen, und zeitlich ihre Entwickelung von Einem zum Andern ausgehen lassen. Wir müssen also der sinnlichen Welt eine Gränze im Raum und einen Anfang in der Zeit beilegen.

§. 348.

Aber Gränze und Anfang sind relative Begriffe und drücken nur Beziehungen zu einem Andern Begränzten und Anfangenden, in Bezug auf welche sie selbst sind, aus. Setzen wir also Gränzen der Welt, so kann dies nur sein in Bezug auf ein begränzendes Andere, wir müssen also die Gränzen fortwährend erweitern, d. i. im Wesentlichen aufheben. Dasselbe gilt in Bezug auf die Annahme eines leeren Raumes als Weltgränze, abgesehen davon, daß ein absolut leerer Raum eine bloße Abstraction von dem existirenden Wirklichen, also gleich Nichts ist.

Ebenso ist es mit dem Zeitanfang der Welt. Setzen wir

eine Reihe von Entwickelungen, die je in bestimmten Zeitpunkten begonnen haben, so können wir einen ersten Anfang nur mit Beziehung auf das, was in demselben Zeitpunkt zu sein aufgehört hat, setzen, d. i. wir heben in Wahrheit den ersten Anfang wieder auf.

So führt die Vorstellung von einer räumlichen Begränztheit und zeitlichen Bedingtheit der Welt auf Widersprüche (Antinomien), die sich gegenseitig selbst aufheben.

§. 349.

Um diesen Widerstreit auf eine befriedigende Weise zu lösen, müssen wir auf seinen Grund zurückgehen. Dieser Grund liegt darin, daß wir die Welt unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten, in denen schon ein Gegensatz selbst liegt, auffassen, nämlich einmal als Gegenstand der Anschauung, also der Erfahrung, das anderemal als bloßes Denkobject, also als Gegenstand der Speculation.

§. 350.

Die Frage ist eigentlich diese: Ist der erfahrungsmäßige Begriff des Endlichen, der räumliche Begränztheit und zeitliche Bedingtheit zu seinen wesentlichen Merkmalen hat, oder die Vernunftidee des Unendlichen, welche jene Beschränkungen ausschließt, der Welt entsprechend?

In diese Doppelfrage ist nun aber der Widerstreit selbst schon hineingelegt: das einemal fassen wir die Welt nach ihrer Erscheinung, also nach ihren Einzelnheiten auf, deren jede begrenzt ist, in deren Zusammenfassung aber wir das Streben haben, immer weiter zu gehen, und sie so ins Unbestimmte fort (in indefinitum) zu entwickeln; das anderemal wenden wir die Vernunftidee der Absolutheit, eines unbedingten Ganzen, auf die Welt an, d. i. wir betrachten sie nicht nach ihren bedingten Erscheinungen, sondern

nach ihrem **Grunde**, aus dem diese hervorgehen und zu begreifen sind, weil er, als das höchste Bedingende, selbst als unbedingt gesetzt werden muß.

Anm. Der Grund hierzu ist früher erörtert worden. Vergl. § 185 ff. u. §. 106. Eine **gränzenlose** Welt, die aus lauter **begränzten** Theilen besteht und eine **anfangslose** Reihenfolge von lauter auf einander Folgendem ist für uns undenkbar, eine contradictio in adjecto, wie eine Wirkung ohne Ursache. Gegenüber allen Erscheinungen, als dem Bedingten, ist das Denken durch sein Grundgesetz der Causalität auf ein letzt Bedingendes, auf das **Unendliche** oder **Absolute**, als Inbegriff aller Realitäten, hingewiesen, um seiner Forderung nach Einheit des Ganzen einen Abschluß zu geben. Mit derselben logischen Nothwendigkeit muß das Denken gegenüber allem Anfangenden einen **absoluten Anfang** setzen, d. i. einen solchen, der Anfang ist nur bezüglich auf ein anfangendes Andere, für sich aber anfangslos oder ewig ist.

§. 351.

Halten wir den angegebenen Gesichtspunkt fest, so verschwindet der Widerstreit in Bezug auf die Frage, ob die Welt eine **Gränze** im Raum und einen **Anfang** in der Zeit habe. Unser Urtheil muß sich dann so gestalten: die Welt nach ihrer **sinnlichen Erscheinung** ist nicht unendlich, sondern sie **geht** in das Unbestimmte und Unbestimmbare [1]); die Welt nach ihrem **übersinnlichen Grunde** geht aus dem Unendlichen hervor, d. i. sie ist die Offenbarung eines unendlichen Prinzips, dessen an sich ewiges und unbegränztes Wirken in den zeitlichen und räumlichen Daseinswesen der Welt sich kund thut.

Anm. 1) In der Lösung des angeführten kosmologischen Problems ringen Anschauen und Denken gleichsam feindselig gegen einander, indem die Anschauung über ihr jedesmaliges Produkt hinausschreiten will, das Denken aber Abschließung und absolute

Einheit sucht. — Wiewohl der Widerspruch, der aus unserer verschiedenen Vorstellungsweise der Welt im Schooße unseres Bewußtseins sich erhebt, insofern nur scheinbar ist, so ist damit zugleich doch angedeutet, daß die Welt für sich von uns nicht zu begreifen ist, ohne uns in unauflösliche Widersprüche zu verwickeln.

III. Die Materie.

§. 352.

Heben wir die eigenthümlichen Eigenschaften oder Qualitäten der Einzelndinge, wodurch sich diese von einander unterscheiden, auf, so bleibt uns in der Vorstellung etwas allen Gemeinsames übrig, das wir als Materie bezeichnen. Als allgemeines Wesen der Einzelndinge kann die Materie ihrem Begriffe nach nicht als Grund, sondern bloß als Träger der eigenthümlichen Eigenschaften der Dinge und als Substrat ihrer besondern Thätigkeiten aufgefaßt .werden.

Die Materie erscheint also zunächst als ein Seiendes, das einen Raum erfüllet, also ausgedehnt ist und somit einem Eindringenden Widerstand leistet. Sie gibt sich uns als Substrat und in Thätigkeiten kund, die in der Form der Bewegung sich darstellen.

So weit nun die Bewegung als Thatsache in der Materie ist, sind wir in sie eingedrungen, d. i. wir vermochten ihre Thätigkeiten und deren Richtungen unserer Berechnung zu unterwerfen, weil die Bewegung auch die Grundform unserer geistigen Thätigkeit ist.

Aber wie ist die Materie selbst zu begreifen? und wie die Bewegung in ihr, d. i. wie und wodurch ist sie thätige Kraft?

§. 353.

Aus dem Versuche, diese Aufgabe zu lösen, gingen verschiedene

Ansichten und Theorien hervor, die sich sämmtlich auf zwei Hauptgesichtspunkte, den der mechanischen und organischen Weltansicht zurückführen lassen.

a) Die mechanische Weltansicht.

§. 354.

Die erste Hauptklasse naturphilosophischer Theorien, die wir mechanische nennen, nimmt die Materie für ein ursprünglich gegebenes Prinzip der Natur, und läßt die Bewegung von Außen in sie gebracht werden, wie im Mechanismus. Hiebei wird der ursprüngliche Zustand der Materie selbst wieder verschieden gedacht.

§. 355.

a) Die Materie, wird angenommen, ist der ursprünglich völlig form- und qualitätenlose Urstoff, eine chaotische, an sich träge und bewegungslose Masse (rudis indigestaque moles). Um nun die Bewegung in der Materie und damit die Form, Gestalt und Eigenschaften der Dinge zu erklären, mußte man noch ein anderes Prinzip, das ebenfalls materiell nur als feinere Materie gedacht wurde, zu Hülfe nehmen. Dies soll das Feuer oder Licht sein, die mit ihrer eigenthümlichen Kraft gestaltend und belebend Alles durchdringen.

§. 356.

Diese Ansicht von der Materie, die verschieden ausgebildet, den meisten alten Kosmogonien und materialistischen Schöpfungstheorien zu Grunde liegt, muß als der schwache Anfang der Naturerkenntniß bezeichnet werden. Sie will Gleiches aus Gleichem erklären, und bewegt sich lediglich in einem Zirkelschluß.

Denn abgesehen davon, daß die Annahme einer doppelten Materie, einer gestaltlosen leidenden und einer gestalten=

den thätigen, rein willkührlich ist, so leidet sie eines Theils an einer petitio principii, anderntheils an einem innern Widerspruch, indem nicht zu begreifen ist, wie ein Ding zugleich völlig formlos und dennoch fähig sein soll, alle mögliche Bildungen, die rein zufällig wären, anzunehmen.

§. 357.

b) Eine andere Ansicht von der Materie, als dem im Raum ausgedehnten, ursprünglich gegebenen Prinzip der Natur, ist die sogenannte Atomistik.

Es ist angenommen, die Materie bestehe aus untheilbaren, absolut einfachen Urkörperchen, Atome genannt, welche die Elemente, d. i. die Urwesen der Dinge ausmachen. Diese Atome sind innerlich gleichartig und ohne alle Qualität, unter sich aber an Größe und Gestalt verschieden. Es gibt deren unbestimmbar Viele, die durch ihre verschiedenen Bewegungen, Zusammensetzungen und Verbindungen unter einander die unendliche Manchfaltigkeit der Körperwelt bilden, und die Ursache aller in den Naturerscheinungen wirkenden Kräfte und Gesetze sind.

§. 358.

Auch diese ältere Theorie der Atomenlehre, die von Democrit und Epicur ausging und in der Folge von Philosophen und Physikern verschieden ausgebildet wurde, ist durchaus unbefriedigend.

a) Schon ihre Grundannahme enthält eine petitio principii; denn indem die Atome als an Größe und Gestalt verschieden und als in verschiedener Richtung sich bewegend gedacht werden, wird das, was erklärt werden soll, nämlich Bewegung und Wechselverkehr der Dinge, und somit Manchfaltigkeit und Verschiedenheit des Daseienden vorausgesetzt.

b) Sie leidet durch die Behauptung der Untheilbarkeit der Atome, die doch quantitativ, d. i. von dem Begriffe der räumlichen Größe aus gedacht werden sollen, an einem innern Widerspruch. Denn was einen Raum erfüllet, könnte nicht aus absolut einfachen, sondern nur aus zusammengesetzten Elementen bestehen, die als solche dem Begriffe nach wiederum nicht die ursprünglichen sein könnten.

c) Nach den Prinzipien der materialistischen Atomistik ist nicht nur die constante Regelmäßigkeit in den Bildungen des Einzelnen, insbesondere das Zusammenpassen der Dinge, wodurch sie in wechselseitiger Abhängigkeit von einander zu einem planmäßigen und harmonischen Ganzen in der Natur sich ergänzen, sondern überhaupt Alles, was Leben ist und als organisch Lebendiges sich erweist, unerklärlich, ja unmöglich. Alles dieses kann nicht durch Zufälligkeiten, die unbestimmbar sind, erklärt werden, sondern setzt nothwendig Kräfte voraus, welche die Dinge nach Stoff und Thätigsein ursprünglich beherrschen und planmäßig zu einem bestimmten Ziel oder Zweck zusammenordnen.

Anm. Alles Werden in der Natur, sagt Aristoteles, geschieht um des Wesens willen, das Wesen aber ist der (das Werden und Sein) bestimmende Zweck.

§. 359.

Werden, in Uebereinstimmung mit den angeführten Ansichten, die Weltkörper in ihrem Zusammenhange ebenfalls vom Gesichtspunkte des bloß äußerlichen Wirkens auf einander aufgefaßt, so entsteht die Vorstellung eines allgemeinen Weltmechanismus.

Nach dieser Ansicht sind Materie und Bewegung die Faktoren aller Erscheinungen.

Das Weltganze wie jeder Theil als Bruchstück desselben besteht bloß durch die zwingende Kraft der Bewegung. Die Welt-

körper sind durch die sogenannte Schwerkraft oder Gravitation, d. i. durch ein gegenseitiges Annäherungsbestreben, mit einander verbunden.

Der Zweck, also der Gedanke, ist nicht das Erste und der Grund der Dinge, sondern deren Erzeugniß. Er ist wie ein Fremdling in einer Welt, die keine andere Herrschaft kennt, als den unvermeidlichen Zwang blind waltender Ursachen.

§. 360.

Die mechanische Weltansicht hat in soweit eine Berechtigung, als durch sie die Erkenntniß der Gesetzmäßigkeit der Bewegungen der Weltkörper in ihrer gegenseitigen Beziehung auf einander, also die mathematische Auffassung derselben, die es nur mit den Größen-Verhältnissen zu thun hat, vermittelt wird.

§. 361.

a) Indessen selbst auf diesem Gebiete reicht sie nicht aus. Denn nur wenn die Astronomie den Zweckbegriff, also die Herrschaft des Gedankens in der Welt, zu Hülfe nimmt, vermag sie alle Erscheinungen des Himmels zu erklären.

Anm. So hat sie z. B. vom Zweckbegriffe geleitet durch Rechnung bewiesen, daß für die ewige Dauer unseres Sonnensystems durch die Vertheilung der Massen und die gegenseitigen Verhältnisse der Planetenbahnen gesorgt ist, und daß alle Veränderungen in der Gestalt der Bahnen und Umlaufszeiten nur periodisch wiederkehrende, aber vorübergehende Störungen sind, durch die sich der Zustand des Gleichgewichts wieder herstellt.

Der große Entdecker des Gravitationsgesetzes, Isaak Newton, spricht sich hinsichtlich desselben und seiner bloß mechanischen Anwendung in folgender Weise aus: „Daß der Materie die Schwerkraft angeboren, inhärirend und wesentlich sei, so daß ein Körper auf einen andern in der Ferne durch ein Vacuum wirken

könne, scheint mir eine so große Ungereimtheit, daß ich glaube, Keiner, der in philosophischen Dingen eine hinlängliche Fähigkeit des Denkens besitze, könne jemals dieselbe annehmen. Gravitation muß durch ein beständig nach bestimmten Gesetzen wirkendes Agens erzeugt werden."

§. 362.

b) Die mechanische Weltansicht ist ferner ungenügend, weil sie für ihre Annahme selbst keine innere Begründung hat, d. i. auf ihrem Standpunkte nicht zu erklären vermag, woher der Ursprung der Bewegung, und wodurch deren Fortdauer gesichert sei.

c) Nicht nur unerklärlich, sondern ihr geradezu widersprechend sind die Erscheinungen des organischen Lebens, deren Entwickelungen und Bethätigungen von einem innern Grunde aus, den wir als Lebenskeim oder Lebenskraft bezeichnen. Noch die kleinsten Theile der Thier- und Pflanzenorganismen bezeugen die durchgreifende Herrschaft des Zweckgedankens, der sich in diesen wunderbaren Schöpfungen verwirklicht und beurkundet [1]).

Anm. 1) „Ein unauflösliches Räthsel, bei dem wir nur an die unerforschliche Macht des Schöpfers appelliren können, ist ebenso wie der Ursprung der Erdmasse auch die Entstehung organischer Wesen." Benedict Cotta.

§. 363.

Die Frage nach der Entstehung der organischen Wesen steht unter den großen Problemen der Naturwissenschaft oben an. Alle Versuche, auf mechanischem Wege, d. i. durch die rein mechanische Wirksamkeit physikalischer und chemischer Kräfte, lebendige Organismen hervorzubringen, sind gescheitert. Die frühere Hypothese einer angenommenen Urzeugung (der sogen. generatio aequivoca s. spontanea), nach welcher organische Wesen aus unorganischen Stoffen unter zufällig zusammentreffenden günstigen Bedingungen

entstehen sollen, ist daher als haltlos und unwissenschaftlich von allen ernsten Forschern längst aufgegeben.

Vielmehr hat die exacte Naturforschung die Annahme besonderartiger Lebens-Keime oder Kräfte für das Entstehen und Bestehen alles Organischen als eine naturwissenschaftliche nothwendige Voraussetzung erklärt. Ebenso ist sie für uns eine logische oder metaphysische Nothwendigkeit, zu der wir durch das Causalitätsgesetz geführt werden, das uns nöthiget, Alles was in der Wirkung erscheint, auch in die Ursache zu setzen.

Also wenn wir in der Welt Leben, verwirklichtes Vernünftiges und Zweckmäßiges wahrnehmen — was Niemand bei gesunden Sinnen läugnet — so müssen wir auch mit logischer Nothwendigkeit eine besondere entsprechende Ursache annehmen, außer wir müßten uns in vollster Unlogik zu dem mit hohlen Redensarten übertünchten Absurdum verstehen, jene in der Natur verkörperten Thatsachen aus leblosen in ihren Verbindungen, seien es chemische oder mechanische, bloß blind nothwendig wirkender Stoffe hervorgehen zu lassen.

§. 364.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß in den auf einander folgenden Schöpfungsperioden wie in der unorganischen, so auch in der organischen Natur ein stufenweiser Fortschritt aus niedern zu immer höhern Daseinsformen stattgefunden hat. Die Geologie und Paläontologie geben hierfür den unwidersprechlichen erfahrungsmäßigen Nachweis.

In diesem Fortschreiten von niedern zu höhern Stufen, auf denen die unorganische Natur jedesmal für die vollkommeneren Lebensformen der organischen die entsprechenden Bedingungen und Mittel für deren Existenz darbietet, zeigt sich ein planmäßiger Ent-

wicklungsgaug, der nicht in blind und bloß zufällig waltenden Kräften, sondern nur in einer zweckmäßig schaffenden, d. i. des Ziels bewußten Intelligenz seinen Grund haben kann, die den causalen Zusammenhang der Entstehung und Existenzbedingungen der Organismen und das Zusammenpassen der Arten auf jeder Entwickelungsstufe ursprünglich bestimmt und geordnet hat.

Consequent hiermit wird daher weiter angenommen, daß auch die zahllose Manchfaltigkeit von Gattungen und Arten der organischen Wesen ursprünglich in diesen Schöpfungsplan einbegriffen und ideell als Keime lägen, so daß aus ihnen in jeder Schöpfungsperiode die dieser anpassenden Arten planmäßig sich verwirklichen.

Anhang.

Die Darwin'sche Descendenzlehre.

§. 365.

Dem angegebenen natürlichen System, in dem, als der für die Genesis des organischen Lebens nothwendigen Voraussetzung, Speculation und exacte Naturforschung übereinstimmen, ist in neuester Zeit die von dem englischen Naturforscher Charles Darwin ausgegangene Abstammungs- oder sogen. Descendenztheorie entgegengestellt worden. Man kann diese Theorie als künstliches System bezeichnen, da sie den Ursprung und die Entwickelung der Arten, der höhern aus den niedern, durch allmählige Umbildung, und zwar mittelst des Einflusses äußerer Bedingungen ohne natürliche Zeugung, erklären will.

Der Darwinismus nimmt nämlich ursprünglich nur eine oder wenige organische Lebensformen an, aus denen durch äußere Umbildung der Organe allmählig die unzählige Manchfaltigkeit der organischen Wesen und ihrer Arten entstanden sei.

Was dagegen die entscheidende Frage nach der Entstehung des organischen Lebens überhaupt betrifft, so stimmt der Urheber der Descendenzlehre mit der angegebenen nothwendigen Voraussetzung des natürlichen Systems im wesentlichen Punkte überein, indem er erklärt: „Es sei eine großartige Ansicht, daß der Schöpfer den Keim alles Lebens nur wenigen oder einer einzigen Form eingehaucht habe, so daß aus so einfachem Anfange sich eine endlose Reihe der schönsten und wundervollsten Formen entwickelt habe und noch immer entwickele.“

§. 366.

Um diesen Entwicklungsverlauf der organischen Natur, d. i. um die successiven Differenzirungen der ursprünglich geschaffenen wenigen Lebensformen in die reiche Manchfaltigkeit der spätern Formen und Arten erklären zu können, nimmt das Darwin'sche System zu einer Reihe von Hilfshypothesen, die meist auf Analogien beruhen, seine Zuflucht.

Zunächst wird auf die Entstehung von Spielarten im Pflanzen- und Thierreich durch künstliche Zuchtwahl, d. i. durch künstliche Auslese (selection) der Paare zur Hervorbringung (angeblich) neuer Arten hingewiesen.

Sodann soll der Kampf um das Dasein, d. i. um die zur Existenz nothwendigen Mittel und Bedingungen, den die Geschöpfe unter einander führen, Anstoß zur Entstehung neuer Arten werden. Die stärkern Geschöpfe verdrängen und vernichten die schwächern, vermehren und erhöhen durch solchen Kampf ihre Stärke und gewinnen hierdurch neue Eigenschaften, die sie dann durch Vererbung auf ihre Nachkommen, als relativ neuen Arten, übertragen.

§. 367.

Doch der eigentliche Kern des Darwin'schen Systems ist

die Hypothese der sogen. Transmutation, die als Wirkung bloß äußerer Bedingungen an die Stelle des (aufgegebenen) Prinzips aller organischer Entwicklung, die von einem innern treibenden Keime allerdings unter Begünstigung äußerer Umstände ausgeht, gesetzt werden will. So sollen, wenn die äußern Bedingungen vorhanden sind, homologe Organe, z. B. die Floßen des Fisches allmählig in einen Vogelflügel oder in ein Bein, ein Wirbel in einen Schädel oder umgekehrt sich verwandeln.

Es sollen also nach der Annahme des künstlichen Systems in Folge äußerer Umstände und deren Veränderungen, wie in der jedesmaligen Beschaffenheit des Bodens und seiner Produkte, des Wärmegrads, des Lichts und der Luft u. s. w. auch Veränderungen und Umwandlungen in den Organen der lebenden Wesen hervorgerufen und dadurch neue Eigenschaften und neue Arten erzeugt werden. Wie solche Vorgänge möglich seien, insbesondere wie die zufälligen Veränderungen der äußern Umstände jedesmal eine ihnen anpassende Veränderung in den Organen und Eigenschaften der lebenden Wesen hervorlocken könne, — d. i. über den Causalnexus zwischen der (nach den Annahmen der Descendenztheorie) blind waltenden Naturkraft und der Entstehung einer Reihenfolge von Organismen, die jeweils mit der Veränderung der äußern Bedingungen diesen ansprechend sich zu verändern fähig sind, also über den Grund eines solchen Zusammengehens und Uebereinstimmens — gibt das System selbst keinen befriedigenden Aufschluß noch haltbaren Nachweis. Das System greift vielmehr um die wundervollen unbegriffenen Thatsachen des Naturlebens, wie es vorgibt, natürlich zu erklären, zu einer ganz ungeheuerlichen und geradezu undenkbaren Voraussetzung [1]).

Anm. 1) Ebenso rein willkürlich und wissenschaftlich plump erscheinen auch andere Annahmen, welche zumal von materialistisch gesinnten Anhängern der Descendenztheorie vorgebracht werden,

um die Mängel und Lücken des Systems zu ergänzen und auszufüllen. So die Entstehung der menschlichen Sprache, dieser organischen Schöpfung des selbstbewußten denkenden Menschengeistes, wodurch dieser seine Vorstellungen in den Lauten des körperlichen Stimmorgans mit der Nothwendigkeit eines Naturgesetzes verleiblicht; denn der Mensch spricht, weil er denkt, die vollkommenern Thiere, mit einem im Wesentlichen gleichen Stimmorgan versehen, sprechen nicht, eben weil sie nicht denken, d. i. weil ihr Seelenleben instinktiv befangen und begränzt ist. Der Darwinismus nun, immer nur von bloßen Aeußerlichkeiten ausgehend, führt die Entstehung der organisch articulirten Sprache auf bloße Nachahmung von Naturlauten zurück, indem er meint, ein besonders gescheidter affenähnlicher Vorfahr des Menschen habe im Kampf um das Dasein vielleicht das Heulen eines Raubthiers nachgeahmt, um seinen Mitaffen ein Lautzeichen von der drohenden Gefahr zu geben. Der Aff-Mensch habe dann auch andere Naturlaute nachgeahmt; diese seien allmählig fixirt und in solcher Gestaltung durch Vererbung auf die Nachkommen übertragen worden. So sei die menschliche Sprache entstanden! —

§. 368.

Es ist Aufgabe der exacten Naturforschung, den Werth der naturwissenschaftlichen Nachweise und Belege, welche die Vertreter der Descendenzlehre zur Begründung der aufgestellten Hypothesen vorbringen, zu prüfen. Bis jetzt ist diese Kritik nicht günstig ausgefallen. Die vorgebrachten Erfahrungsthatsachen, die der Theorie zur Seite stehen sollen, sind schwankend und werden von einer Mehrzahl von Naturforschern, darunter von ersten Autoritäten ihres Faches, bestritten.

Dagegen wird eine Reihe naturwissenschaftlich festgestellter Thatsachen angeführt, welche der Darwin'schen Theorie entgegenstehen und diese als Ganzes oder in der Art ihrer Ausdehnung und Begründung im Einzelnen als unhaltbar erweisen.

Dahin gehört z. B. unter Anderem die Realität constanter Arten, während die mittelst künstlicher Züchtung erzielten Bastarde, Spielarten und Varietäten sich nicht erhalten, indem sie entweder durch Unfruchtbarkeit verschwinden oder allmählig zur Stammform zurückkehren, wenn der Einfluß der künstlichen Züchtung aufhört. — Ferner wenn im Kampf ums Dasein die Ursache zur Entstehung neuer Arten liegt, so wäre zu erwarten, daß fortwährend auch jetzt noch neue entstehen, was thatsächlich nicht der Fall ist.

Wenn die Arten aus einander entstehen, und zwar durch äußere Umbildung der Organe in Folge veränderter Existenzbedingungen, wie wäre zu begreifen, daß die manchfachen und zahlreichen Arten von niedern Thier- und Pflanzengattungen, wie die Paläontologie nachweist, bis heute noch überall auf der Erde als dieselben sich erhalten haben, ohne bei dem stattgehabten Wechsel der äußern Existenzbedingungen den angeblichen mechanisch vor sich gehenden Vervollkommnungsprozeß gegangen zu sein. Der letzte Grund des constanten Beharrens der Arten kann daher nicht in äußern Umständen, sondern muß in ihrer innersten Organisation selbst liegen.

Nach dieser Seite hin hat Agaßiz, eine Autorität ersten Ranges auf dem Gebiete der gesammten Naturwissenschaft, insbesondere der Paläontologie, Geologie, Zoologie und vergleichenden Anatomie, die Transmutationstheorie Darwin's durch vernichtende Darstellung erfahrungsmäßiger Thatsachen zurückgewiesen und die Unmöglichkeit einer rein mechanischen Auffassung des Naturlebens dargethan [1]).

Anm. S. unter andern dessen Schrift: Der Schöpfungsplan. Vorlesungen über die natürlichen Grundlagen der Verwandtschaft unter den Thieren. Ins Deutsche übersetzt von Giebel. Leipzig 1875. Der große Naturforscher hat in dieser Schrift das Gesammtresultat seiner langjährigen bahnbrechenden Forschungen

niedergelegt, und schließt dieselbe mit einem auf diese basirten Glaubensbekenntniß, gleichsam als Vermächtniß an die Nachwelt, mit folgenden Worten: „Ich glaube ganz bestimmt, daß alle verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen den verschiedenen Richtungen des animalischen Lebens die Kundgebungen des Geistes sind, der vom Anfang bis zum Ende mit Selbstbewußtsein ein Ziel verfolgt. Diese Ansicht steht im Einklang mit dem Wirken unseres Geistes; sie ist die instinktive Anerkennung einer geistigen Macht, die sich uns in der Schöpfung offenbart, und die mit unserem eigenen Geiste verwandt ist. — Aus diesem Grunde mehr als aus irgend einem andern halte ich dafür, daß die gegenwärtige Schöpfung nicht das Resultat der Thätigkeit unbewußter organischer Kräfte, sondern vielmehr das Werk einer geistigen, von Selbstbewußtsein getragenen Macht ist."

§. 369.

Wenn die Naturwissenschaft vom Standpunkte der Erfahrung in wichtigen Thatsachen Widerspruch gegen die Descendenzlehre und deren Hypothesen erhebt, so liegt die Entscheidung über Werth und Zulässigkeit des Systems als Ganzes in dem allgemeinen Gesichtspunkte, daß das Permatationsprinzip, der eigentliche Kern des künstlichen Systems, die wirkende Ursache und die mitwirkenden oder ergänzenden Bedingungen verwechselt. Jedenfalls müßte schon in den Urkeimen die Befähigung zur fortschreitenden Entwickelung von Stufe zu Stufe als inneres Entwickelungsgesetz angelegt, also präformirt sein.

Der Urheber der Descendenzlehre hat dies auch wohl erkannt, indem er erklärt: „Alle Verschiedenheiten der Geschöpfe waren schon vor-angelegt, ehe sie durch spätere Differenzirungen sich entwickelt haben." So soll das Permutationsprinzip denkbar oder vielmehr möglich gemacht werden. In Wahrheit aber ist es aufgegeben worden; denn die wirkende Ursache, als das innere treibende

Wesen, war vor-angelegt, also vorhanden, ehe die mitwirkenden äußeren Bedingungen im Kampf ums Dasein eintraten.

So ist Darwin schließlich genöthigt, um nicht Alles als blinden Zufall aufzufassen und den gesetzmäßigen innern Entwicklungsgang der organischen Natur zu erklären, den Zweckbegriff als nothwendige Voraussetzung zu Hilfe zu nehmen, und die weltbeherrschende Macht des Zweckgedankens anzuerkennen, der nicht nur die Entstehung der Organismen, wie er selbst bekennt, sondern auch deren manchfache Artung bestimmt und ordnet.

Anm. 1) Materialistisch gesinnte Anhänger der Descendenzlehre sind weit über dessen Urheber und seine maaßhaltende Naturauffassung hinausgegangen. Wenn der besonnene englische Naturforscher im Wesentlichen eine Vermittelung zwischen der mechanischen und organischen Weltansicht anstrebt, bei diesem Versuche aber manche Lücken und Inconsequenzen zeigt, so machen nicht wenige seiner Nachfolger, um jene Fehler zu vermeiden, die Materie zur allgemeinen Grundlage, und zum Prinzip der Descendenztheorie. Auf die Materie, d. i. auf die mechanisch wirkenden physikalischen und chemischen Kräfte werden alle Erscheinungen der Natur zurückgeführt. Diese materialistische Hypothese, die nur Druck und Stoß des Mechanismus kennt, ist in ihrer wissenschaftlichen Halt- und Werthlosigkeit durch die bisherigen Erörterungen hinreichend beleuchtet.

Aber die Emphase und der künstliche Eifer, womit diese Hypothese als „neuer Glaube" mit Verläugnung aller Logik auf dem Sturz alles Idealen sich aufbaut und bewußt oder unbewußt als Programm einer neuen Glückseligkeit, die mit ihren Wurzeln und Zielen ganz im Materiellen haftet — denn ein Anderes gibt es ja consequenter Weise nicht — verbreitet wird, zumal in der Welt sogenannter Gebildeten, deuten darauf hin, daß hier noch andere als wissenschaftliche Interessen im Spiele sind. Eine solche Erkrankung unserer Zeit birgt die größte Gefahr für alle menschenwürdige Kultur in sich, und zeigt zugleich, zu welchen Extravaganzen der Fanatismus des bloß formal kritischen Verstandes

— der schlimmer als der des Gemüthes ist, weil er ein ganzes Geschlecht in die Irre führt — bringen kann, wenn er einmal auf falschen Wegen schleicht.

2) Zur Literatur des Darwinismus: Ch. Darwin: Ueber den Ursprung der Arten mittelst natürlicher Auswahl. London, erstmals 1859, deutsch von Bronn 1860. — Unter den Gegenschriften: J. Huber: Die Lehre Darwins, kritisch betrachtet. München 1871. — Wigand, der Darwinismus und die Naturforschung Newton's und Cuvier's. Beiträge zur Methodik der Naturforschung und zur Speziesfrage. 1874. Fechner: Einige Ideen zur Schöpfungs- und Entwicklungsgeschichte der Organismen. 1873. — Ulrici, Psychologie, 2. Aufl. 1874.

§. 370.

Der Zweckbegriff, den die Darwin'sche Theorie in ihren Hypothesen verbannte oder nur sehr einseitig zuließ, ist durch die zunächst durch Agassiz näher begründete Auffassung von der gesetzmäßigen geologischen Entwickelung der Organismen, d. i. der planmäßigen Aufeinanderfolge ihrer Arten, die je der Beschaffenheit der Erdoberfläche angepaßt sind, zur vollen Geltung in der Naturerklärung gekommen. Denn wo Kräfte harmonisch in einandergreifen und im Einklang etwas gestalten, da deuten sie auf einen die ganze Natur, die organische und unorganische, zusammenfassenden und bestimmenden Schöpfungsplan, der nur als Ausfluß einer zweckmäßig waltenden präexistirenden Intelligenz begreiflich ist.

b) Die organische Weltansicht.

§. 371.

Der mechanischen Weltansicht steht gegenüber die organische. Wenn jene die Natur aus Grundstoffen erklären will, so geht diese von Grundkräften aus, d. i. von solchen Elementen, die an sich unräumlich von sich aus die Erscheinungen der Dinge wirken wie ihren lebendigen Leib [1]). Die Kräfte, in ihren Aeußerungen

oder Wirkungen durchaus bestimmt, weisen auf den bestimmenden Gedanken hin, der sie durchdringt. Die organische Ansicht betrachtet demnach die Welt unter dem Gesichtspunkte des Zweckes, das Weltganze wie jedes Glied desselben als Offenbarungen des sie durchdringenden, schöpferischen Gedankens.

Anm. 1) Die organische Weltansicht steht zu der ältern materialistischen Atomistik, nicht aber zu der neuern physikalischen Atomenlehre, deren Richtigkeit die exacte Naturforschung immer mehr nachzuweisen im Stande ist, in einem schroffen Gegensatz. Der Unterschied ist, daß die ältere Atomenlehre die Materie als solche, also stoffliche raumerfüllende Atome, zur Ursache aller physischen und geistigen Erscheinungen macht, während die neuere Wissenschaft immer siegreicher den Nachweis liefert, daß jeder Körper und Körpertheil aus einem ganzen Systeme von gesonderten, aber doch innig zu einer Einheit verbundenen unmeßbar kleinen Stofftheilchen (Atomen) bestehen, welche nach demselben Gesetz, das im ganzen Weltall herrscht, einander anziehen, sich im Gleichgewicht halten, und unter bestimmter, der Berechnung unterworfener, Veränderung ihrer Lage die Beschaffenheit der Materie, Form und Erscheinungsweise der Körper bedingen. Die Einheit in diesem gegliederten Systeme der Atome bilden Kräfte oder Kraftzentra, die gleich dem mathematischen Punkte keinen Raum erfüllen, aber durch Wechselwirkung das raumerfüllende Atom erzeugen und seine Wirksamkeit bestimmen.

„Diese Atomistik analysirt den großen einheitlichen Gesammtorganismus des Weltalls in einzelne Zweigsysteme, diese in verschiedene gegliederte Gruppen und Knoten, und diese wieder bis in die innersten Spitzen oder Kraftpunkte der Materie, auf deren Zusammenwirkung alle physikalischen Erscheinungen beruhen. Sie führt einerseits den Grundsatz der Individualität bis zu seiner äußersten Grenze durch, und weist andererseits nach, daß jeder kleinste Theil der Materie dem allgemeinen Gesetze des Gesammtorganismus folgt, und seine Thätigkeit nur durch das Ganze und nur in seinem innersten Zusammenhang mit dem obersten Ein=

heitsprinzip vollziehen kann .... So gewiß es ist, daß der Bau des Bienenstocks durch viele Einzelwesen hergestellt wird, so fest steht es auch, daß der Flug jeder einzelnen Biene, wie alle ihre Thätigkeiten für ihren Gesellschaftsorganismus durch die höhere Wesenseinheit geleitet wird, welche sämmtliche Bienen des Stockes, wie Zweige eines Stammes aus der Urzelle der eierlegenden Königin mittels Keimspaltungen entstehen ließ. Ohne einheitlichen Zusammenhang der Atome in der Alles schaffenden und ordnenden Vernunft des ewigen Lebensprinzips der Natur wäre der unermeßliche Haufen der Einzelelemente ein verworrenes, zweckloses Chaos; das organische Leben und die unerschöpfliche Geistesfülle des Naturreichs wäre eine reine Unmöglichkeit."

Die Lebenseinheit des gesammten Naturorganismus bis in die feinsten Elemente der Materie erfahrungsmäßig nachzuweisen, ist der neuern exacten Wissenschaft bereits auf ihrer jetzigen Stufe im Großen und Ganzen gelungen; jeder Fortschritt der physikalischen Atomenlehre ist eine auf dem Wege der Erfahrung gewonnene Ergänzung der organischen Weltansicht.

§. 372.

Entsprechend dieser Ansicht wird die Materie bestimmt als das Produkt zweier Kräfte oder Thätigkeiten.

a) Materie ist das Bewegliche im Raume, also das, was einen Raum erfüllet. Sie erfüllet aber einen Raum dadurch, daß sie einem andern Beweglichen, das in ihren Raum eindringen will, widerstehet, also durch eine bewegende Kraft, welche zurückstoßend wirkt. Die Materie ist also räumlich nicht durch ihre bloße Existenz, sondern durch eine ihr inwohnende Kraft, welche, in wiefern sie einen Raum erfüllet, Ausdehnungskraft (vis expansiva), oder in Bezug auf ihre Wirkung Abstoßungskraft (vis repulsiva) genannt werden kann.

§. 373.

b) Die Ausdehnungskraft müßte ihrem Wesen nach ins Un-

endliche sich auszubreiten streben, sie würde also, in der Materie allein vorhanden, diese ins Unendliche zerstreuen, d. i. es würde in der That keine Raumerfüllung oder Materie geben. Soll darum die Materie möglich sein, so muß ihre Ausdehnung beschränkt werden. Dies kann nur durch eine jener entgegengesetzte Kraft, die Anziehungskraft (vis attractiva), geschehen.

§. 374.

c) Würde die Anziehungskraft die Materie allein beherrschen, so müßte sich diese immer dichter und dichter zusammendrängen und endlich in einen mathematischen Punkt zusammenfallen, weil nichts da wäre, was widerstehen könnte. Durch Attraction allein wäre also ebenfalls keine Raumerfüllung, d. i. keine Materie, möglich.

§. 375.

Die Materie kann demnach ihrer innern Möglichkeit nach nicht als das Erste und Ursprüngliche gedacht werden; sie ist nur denkbar als das Produkt zweier Grundkräfte, die in der Form der Bewegung in entgegengesetzter Richtung wirken und sich in Gleichgewicht setzen [1]).

Anm. 1) Bewegung ist das Wesen alles Seins. — „Könnten wir die unerschöpflich reiche Bewegung im Innern eines magnetischen oder eines electrischen Körpers mit unsern leiblichen Augen sehen, wir würden sie eben so großartig und staunenswerth finden, wie die Bewegung der im Weltraum schwimmenden Himmelskörper."

§. 376.

Analog hiermit ist in der Welt eine Centripetal- und Centrifugalkraft, durch deren harmonisches Zusammenwirken das Weltganze besteht. Die Gesammtheit der Einzelwesen ist das Erzeugniß attractiver und expansiver Kräfte, die als Ent-

wickelungs- und Bildungstriebe in unendlichen Gestaltungen und Bildungen sich offenbaren.

§. 377.

Die Welt erscheint in drei Abstufungen: als Geist, das ursprüngliche, aus sich selbst thätige schöpferische Prinzip; als Stoff, das Erzeugte und in sofern Leidende; als Seele, die Vermittelung beider.

Der Grad dieser Vermittelung begründet die allmälige, ununterbrochene Stufenleiter der Wesen, und das Streben, von Stufe zu Stufe Vollkommeneres zu entwickeln. Der Mensch vereinigt alle drei Stufen in sich; er ist darum das vollkommenste Ebenbild der Natur, und seine Bestimmung ist, in fortschreitender Entwickelung Geist zu sein.

§. 378.

Wird alles Einzelne in der Welt, das Größte wie das Kleinste, die Sternensysteme wie das Sandkorn, von der exacten Wissenschaft nur als die Erscheinung gesetzmäßig wirkender Kräfte begriffen, so ergibt sich auf dem Boden dieser Thatsache die nothwendige Folgerung, daß jene Kräfte nach ihrem Sein und Bestand, nach ihrem innern Zusammenhang und äußern Wechselverkehr zur Einheit, Harmonie und Ordnung in der unendlichen Manchfaltigkeit, nur zu erklären seien aus dem potenziellen centralen Grunde des ganzen Systems.

Die dynamische Ansicht muß sich daher zur organischen Weltansicht vollenden, wenn sie nicht in einem bloßen naturphilosophischen Formalismus befangen bleiben will.

§. 379.

a) Denn was zunächst die Materie betrifft, die wir als das

Erzeugniß zweier Kräfte, der Anziehung und Abstoßung begreifen, so ist nicht einzusehen, warum die entgegengesetzten Kräfte einander nicht aufheben, worin also der Grund ihres harmonischen Zusammenwirkens liegt?

b) Wenn die zweckmäßigen Erscheinungen der Natur auf einen sogenannten plastischen oder Bildungstrieb als immanenten Grund zurückgeführt werden, so verwickelt man sich in den offenbaren Widerspruch, daß ein zweckmäßiges Wirken, welches seinem Begriffe nach auf einen intelligenten Willen als seinen zureichenden Grund hinweist, abgeleitet wird von einem willen- und bewußtlos Wirkenden.

c) Ueberhaupt sind Kräfte, als bloßes Thun gedacht, ohne Substrat etwas bloß Formales, aus denen eine reale Wirkung nicht zu begreifen ist.

Es entstehen demnach die Fragen: Was ist das, was in den Kräften wirket? woher ihr harmonisches und ihr fortwährendes Wirken? Durch diese Fragen werden wir auf den realen Grund der Welt hingewiesen, die ihrem Sein und Wesen nach nicht aus sich, sondern nur von ihrem Schöpfer aus zu begreifen ist. Ohne Gott ist die Natur nicht erklärbar.

Anm. 1) „Unsere Atomenlehre, sagt Fechner (Physikalische Atomenlehre S. 166), hindert uns nicht, über allen Atomen, die sich uns in solidarischer Verknüpfung und Beziehung geben, das absolute Sein Gottes anzuerkennen, dessen Wesen das Eine in Allem ist, welches in seiner Einheit Alles hält, wovon geredet werden kann. Dieses ens realissimum beruht nicht auf einem abstracten, monotonen Schema des Denkens, sondern auf dem Erfahrungsgrunde des wirklichen Seins. Ueber allen wechselnden Ursachen der Erscheinungswelt muß eine unendliche ewige Wesensursache sein; über allen todten Regeln und Gesetzen muß ein Lebenspuls herrschen; über allen endlichen Zielen muß ein letztes, ewiges, höchstes Ziel aller Gestaltungen der endlichen Welt gelten."

C. Die Lehre von Gott.

(Rationale Theologie oder Religionsphilosophie.)

I. Das natürliche Gottesbewußtsein.

§. 380.

Die Gottesidee kann nur in der urspünglichen Beschaffenheit des Menschengeistes selbst ihre reale Grundlage haben. Denn soll aus gewissen Erfahrungen und Begriffen die Existenz Gottes erschlossen werden, so setzt dies die Idee des unbedingten Grundes, auf dem all unser Wissen und Denken schlechthin ruht und fußt, als das Vermittelnde im Geiste schon vorhanden voraus.

Denn von Außen her kann nichts im Geiste zur Anregung und Entwickelung kommen, was nicht im Grundcharakter des Geistes der Anlage nach schon liegt, worauf also von diesem aus nicht eine ursprüngliche Richtung geht (vergl. §§. 72 und 73). Die Idee des höchsten unbedingten Wesens kann um so weniger von Außen dem Geiste gegeben sein, als sie im sinnlichen Dasein und seiner Erscheinung überhaupt nicht liegt.

Anm. Was den historischen Ausgang der Religion betrifft, so ist dieser nur auf deren innern Quelle, auf die Natur des Menschen, als des denkenden Geschöpfs, nicht auf einen äußern Anstoß zurückzuführen. Denn sobald der Mensch denkt, also vom bloßen Naturwesen zum wirklichen Menschen sich entwickelt, drängt das alle seine Vorstellungen beherrschende Gesetz der Causalität ihm unwillkürlich und unabweislich die Frage nach dem Grund und Urheber auf, von dem er sich und die Erscheinungen um sich her, die ihn angenehm oder unangenehm berühren, bedingt und abhängig fühlt und weiß. Dies Unabhängigkeitsbewußtsein von einer höhern Macht ist der Kern aller Religiosität, der sich dann

unter dem Einfluß innerer und äußerer Bedingungen zeitlich manchfaltig entwickelt und gestaltet.

Wenn Epicur und seine Nachbeter die Entstehung der Religion aus der *Furcht* des Menschen vor höhern Wesen, die seine Geschicke bedingen, — man müßte auch die *Hoffnung*, daß jene die menschlichen Geschicke bestimmen, hinzufügen, — ableiten, so ist dies eine gedankenlose Verwechslung der Wirkung mit der Ursache. Denn das Abhängigkeitsbewußtsein ist das *Prius*; Furcht und Hoffnung sind *Stimmungen*, die der Reflexion über die *gewußte* Abhängigkeit folgen.

Wesentlich übereinstimmend mit dieser Auffassung ist *Hartmann* (der Verfasser der Philosophie des Unbewußten), indem er, wiewohl ein überscharfer Skeptiker auf religiösem Gebiet, in seiner kaustischen Weise die Religion als etwas *absolut Naturnothwendiges* für den denkenden Menschen erklärt, der mit Aufgeben der Religion, = der des Denkens, auf die Stufe des von bloß instinktiven Trieben beherrschten Naturlebens der Thiere herabsinken, und unter Umständen eine Bestie, und zwar die schlimmste von Allen, werden könne.

§. 381.

Das *Gottesbewußtsein*, als Stimmung des endlichen Geistes dem unendlichen gegenüber *Andacht*, in der Form der Vorstellung *Religion*, ist demnach als Moment im *Selbstbewußtsein* eingeschlossen und ist mit diesem unmittelbar gegeben, d. i. der Gottesglaube stellt sich dar als *lebendige Selbstbezeugung* des unendlichen Geistes in der gesammten *Organisation* des endlichen Geistes, vermöge welcher dieser, sobald er seiner *Bedingtheit* bewußt wird, ebendamit auch des *unendlichen ihn bedingenden Wesens* unmittelbar bewußt ist.

Das freie endliche Vernunftwesen kann sich als solches nur wissen und in seinem Sein und Leben nur erfassen in Beziehung auf das

ihm verwandte, wenn auch unendlich höhere Vernunftwesen. Das Abbild schaut und begreift sich nur im Urbild.

Anm. Diese Unabtrennbarkeit des Gottesbewußtseins vom vernünftigen Selbstbewußtsein ist die ursprüngliche Offenbarung Gottes im Wesen des Menschengeistes, ein unaufhörlicher Seufzer nach Gott aus der Tiefe der Menschenbrust, wie ein alter deutscher Spruch sagt (bei Zinkgref, der Deutschen kluge Sprüche). Wer das beziehungsweise Ineinander Beider aufhebt, muß skeptisch zugleich das vernünftige Bewußtsein läugnen.

Jener wesentliche Charakter des Menschengeistes, daß er als endlicher Geist unmittelbar auf den unendlichen Geist hinweist, und nur in diesem sich selbst findet, ist Grund und Wesen aller Religion, sei es der polytheistisch-pantheistischen oder des reinen Theismus. Es konnte daher auch kein Mensch und keine Zeit je der Form der Religion ganz los werden; denn der Mensch muß vermöge einer innern Nöthigung des Verstandes einen obersten Grund der Welt setzen, gleichviel wie er dessen Wesen an sich und dessen Verhältniß zur Welt begrifflich auffaßt. Der Mensch kann zuletzt sich selbst für „göttliches Wesen" halten, „weil er Gott denke", — und einer so kolossalen Ironie auf sich selbst ist menschlicher Hochmuth in neuerer Zeit wirklich verfallen, — aber es kann für den Menschen keinen absoluten Atheismus geben, sondern nur einen solchen, der spricht: Es ist kein Gott! Auf jedem streng wissenschaftlichen und philosophischen Standpunkte ist Atheismus ein leeres Wort, eine Ausgeburt des Unverstandes, der intellectuellen und moralischen Zerrüttung.

§. 382.

Ist nun aber die Quelle der Gottesidee keine äußere, sondern eine innere in der Natur des Geistes selbst liegende, so ist hiermit nicht gesagt, daß dem Menschen ein Wissen von Gott angeboren sei, in dem Sinne, als ob die Idee Gottes wie etwas ursprünglich Fertiges in der Menschenseele läge.

Vielmehr wie der endliche Geist seinem innersten Wesen nach Entwickelung ist, d. i. zu dem, was er ist und wird, immer nur die potenzielle Möglichkeit, den schlummernden Keim enthält, so ist auch die Gottesidee nur der Möglichkeit nach ursprünglich vorhanden, und bedarf, wie jede Richtung des geistigen Lebens, der Anregung und Entwickelung von Außen.

Das reale Bedürfniß ihrer Entwickelung und ihr das ganze Leben des Geistes bestimmender Werth und Einfluß erweiset sich aber in dem Grade, daß, wo bei einem Menschen oder Volke die Entwickelung der Gottesidee ist gehemmt oder getrübt worden, zugleich auch die wahre entwickelte Menschheit fehlt.

Anm. Wiewohl die Gottesidee in dem natürlichen Bedürfnisse des Menschen gegründet ist und vor dem wissenschaftlichen Denken volle Anerkennung findet, wenn anders dieses sich nicht seines tiefsten Grundes berauben will, so ist doch der Gottesglaube, d. i. das von jener durchaus bestimmte, gottbegeisterte Leben der Seele, nie Folge einer Nöthigung, sondern stets nur Furcht einer freien Selbstentscheidung, der liebenden Hingabe der Seele an die Urquelle aller Vollkommenheit. Die Frömmigkeit oder Andacht überhaupt besteht nicht im Wissen des Menschen, sondern im Leben des Menschen in Gott. In diesem Sinne sagt Jacobi ganz mit Recht: Der Glaube an Gott ist keine Wissenschaft, sondern eine Tugend, — in gleicher Weise wie dies von jeder höhern Lebensrichtung des Menschengeistes gilt.

II. Das durch das Denken begründete Gottesbewußtsein.

§. 383.

Der Grund der Gottesidee liegt in der eigenthümlichen Organisation des Menschengeistes selbst, vermöge welcher dieser nach der Abhängigkeit und Bedingtheit seines Wesens sich nur weiß in Beziehung auf den bedingenden Urgrund. Sie ist also

nicht durch das Denken erst geschaffen, sondern ist vielmehr die Grundlage und nothwendige Voraussetzung all' unseres Denkens und Wissens, welche ohne sie weder Halt noch Einheit haben [1]).

Müssen wir nun nach der wesentlichen Beschaffenheit unseres Geistes das Unbedingte setzen, weil das Bedingte ist, d. i. müssen wir in der Causalität der Natur ein erstes Glied setzen, das Ursache seiner selbst ist und dessen Wirksamkeit die ganze Kette der wirkenden Ursachen in der Welt bestimmt, so ist hiermit die objective Gültigkeit der Gottesidee unmittelbar mitgesetzt. Denn die Bedingtheit unseres realen Seins mit seinen concreten Eigenschaften kann nicht von einem bloß Idealen, Gedachten, d. i. von einem allgemeinen oder abstracten Begriff, sondern nur in einem realen Urgrunde und dessen realen Bestimmtheiten oder Eigenschaften gegründet sein.

Anm. 1) Vergl. §. 185—191.

§. 384.

Es ist Bedürfniß für den Menschen, als einem denkenden Wesen, den tiefsten Gehalt seines Bewußtseins, die durch die wesentliche Beschaffenheit seines Geistes unmittelbar gegebene Gottesidee, mittelst des Denkens zu verdeutlichen und zu einem Objekte wissenschaftlicher Erkenntniß zu erheben.

Aus solchem Bestreben gehen zunächst die sogenannten Verstandesbeweise für das Dasein Gottes hervor.

§. 385.

Indessen kann von einer eigentlichen Demonstration für das Dasein Gottes gar nicht die Rede sein. Denn es liegt im Begriffe eines Prinzips, daß dasselbe keines directen oder gene=

tischen Beweises fähig ist. Was von einem Höhern, als seinem Grunde, abgeleitet, also demonstrirt werden kann, hört eben damit auf, ein Prinzip zu sein.

In diesem Sinne kann es daher von Gott, dem höchsten Prinzip alles Denkens und Seins, keinen Beweis geben. Keine Demonstration erreicht je Gott, jede setzt ihn als das absolut Höchste voraus.

§. 386.

Alle Beweise für das Dasein Gottes können nur indirecter Art sein, d. i. sie können nur ausgehen von dem in der Natur offenbarten Bedingten, und weisen an dessen Merkmalen nach, daß das Unbedingte als bestimmender Grund nothwendig zu setzen sei, weil jenes ohne diesen nicht zu begreifen ist.

Die Welt in ihrer Totalität wie im Einzelnen ist der indirecte Beweis des unendlichen Schöpfergeistes Gottes. Jeder Fortschritt der Wissenschaften in der Erkenntniß der Welt, wie alles geistige Fortschreiten der Menschheit überhaupt, mehren seine zwingende Gewalt, indem sie die Unmöglichkeit des Gegentheils darthun.

§. 387.

Diese indirecten Begründungen können so vielfach sein, als das Offenbarte Seiten der Auffassung darbietet. Denn von jedem Punkte der Welt aus ist zu Gott zu kommen, wie von jedem Punkte der Peripherie zum Centrum.

Man unterscheidet indessen gewöhnlich einen ontologischen, ferner kosmologische, teleologische und moralische Beweise.

Im ontologischen Beweis erscheint Gott als die nothwendige Voraussetzung alles Denkens, in den kosmologischen als die alles Seienden. Der teleologische Beweis hat die vom

Gedanken durchdrungene und beherrschte Welt, der moralische das freie Handeln des Menschen zum Ausgangspunkt.

a) Der ontologische Beweis.

§. 388.

Durch den ontologischen Beweis wird die logische Nothwendigkeit der Idee Gottes an sich begründet, indem das Denken vermöge seines Grundgesetzes der Causalität einen höchsten Urgedanken als das nothwendige bedingende Prius aller andern Denkbewegung voraussetzen muß [1]).

Indessen ist der ontologische Beweis über diese logisch vollberechtigte Begründung der Gottesidee hinausgegangen, indem er zugleich die objective Gültigkeit derselben auf bloß logischem Wege darthun will. In diesem Sinne hat die Ausführung seit Anselm von Canterbury [2]) durch Cartesius, Leibnitz und Hegel verschiedene Formen angenommen. Das Wesentliche ist Folgendes:

Gott ist seinem Begriffe nach das höchste, vollkommenste Wesen, über dem nichts Höheres gedacht werden kann, und das alle Vollkommenheiten in sich schließt. Wäre nun Gott ein bloßer Gedanke, ein gemachtes Ideal unseres Geistes ohne wirkliches Sein, so ließe sich ein Höheres denken, nämlich ein solches, was nicht bloß Vorgestelltes, sondern auch ein Wirkliches ist.

Oder wollte man zwar Gott als das alle Vollkommenheiten in sich schließende Wesen denken, aber die des Daseins von ihm negiren, so käme man abermals in Widerspruch mit dem Begriffe Gottes; denn man würde eine Verneinung, also eine Beschränkung auf Gott übertragen.

Anm. 1) Siehe hierüber die frühern Erörterungen, insbesondere §§. 185 ff.

2) Die ursprüngliche Fassung des Beweises von Anselm (im

Proslogium Cap. 2) ist folgende: Et certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu, id ipsum, quo majus cogitari non potest, est, quo majus cogitari potest, sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et intellectu et in re.

§. 389.

Der ontologische Beweis, der aus dem nothwendig gedachten Begriffe Gottes — ohne weitere Vermittelung — das reale Dasein Gottes darthun will, leidet an dem Gebrechen, daß das Sein eines Dinges ohne Weiteres als ein höherer Grad seiner Vollkommenheit angegeben wird, während ein nur gedachtes Ding auch durch das ihm beigelegte Sein kein wirkliches wird, indem das beigezogene Sein auch nur ein gedachtes ist.

Ueberhaupt beruht die ganze Begründung des ontologischen Beweises in letzterem Sinne auf dem idealistischen Irrthume, daß das, was als wirklich gedacht werden muß, sofort auch als wirklich seiend gesetzt werden müsse. Vom bloßen logischen oder formalen Denken kommt man aber nicht zum Sein, d. i. zur Realität des wenn auch nothwendig Gedachten. Die Nöthigung das nothwendig Gedachte zugleich als ein Wirkliches zu setzen, kann nur anderswoher, durch die Erfahrung, kommen. An diese wenden sich die folgenden Beweise.

§. 390.

Indessen hat der in der Natur unseres Denkens begründete ontologische Beweis in dem zuerst angegebenen Sinne eine hohe Bedeutung und Wichtigkeit. Diese liegt darin, daß das Denken solch ein Höchstes voraussetzt, in welchem, als der schöpferischen

Alles bedingenden Urkraft, Denken und Sein zusammentreffen und Eines ist, und das deßhalb die Vermittelung bildet zwischen dem endlichen Denken und endlichen Sein. Gäbe es in den Dingen keine Wahrheit, d. i. wären die endlichen Dinge nicht verwirklichte Gedanken eines unendlichen schöpferischen Denkens, so widerspräche das endliche Denken in seinem Streben, die Wahrheit zu suchen, sich selbst. Der Glaube des Denkens an sich selbst setzt nothwendig die Realität des Grundes aller Wahrheit, Gott, voraus.

Diese Unabtrennbarkeit der Idee Gottes als des realen gemeinschaftlichen Grundes des Denkens und des Seins von dem Glauben an die Wahrheit überhaupt ist das Richtige in der ontologischen Begründung.

b) Der kosmologische Beweis.

§. 391.

Die kosmologischen Beweise gehen vom Weltganzen, dessen Entstehung und Gestaltungen aus und schließen, wie verschieden auch die Form ihrer Darstellung sein mag, von der Bedingtheit und Zufälligkeit der Welt und alles Einzelnen in ihr auf den Alles bedingenden, schlechthin nothwendigen Grund derselben. Die kosmologische Begründung kann etwa in folgender Weise ausgeführt werden.

Wenn überhaupt etwas wirklich ist, so muß auch das wirklich sein, ohne welches jenes weder seinem Sein nach überhaupt, noch nach der bestimmten Weise seines Seins, wirklich wäre.

Nun bin ich wirklich, wie auch die Dinge in der Welt, beide aber so, daß sie als bedingt auf ein Bedingendes hinweisen. Dieses könnte nun wieder ein Bedingtes sein und sofort ins Unendliche.

So erhielten wir eine endlose Reihe von bloß Bedingtem, aber kein wahrhaft Bedingendes, d. i. wir hätten weder einen

Anfang der Bedingung, welche die ganze Reihe bestimmt, noch einen Grund davon, warum jedes einzelne Glied der Reihe ein Bedingendes wird für das folgende Bedingte.

Wir müssen demnach nothwendig ein ursprünglich Bedingendes setzen, das als solches von der Wirkung verschieden nicht selbst Glied der Reihe, sondern Grund seiner selbst (causa sui), also unbedingt ist, dessen bedingende Wirksamkeit aber die ganze Reihe durchdringt und beherrscht, d. i. einen absoluten von der Welt verschiedenen Urgrund aller Dinge.

§. 394.

Eine andere Form des kosmologischen Beweises ist die naturwissenschaftliche Begründung. Diese geht von der Bewegung aus, die als Grundphänomen aller Thätigkeiten in der Natur uns allenthalben begegnet, und ohne welche die Naturforschung in der Erklärung der Naturerscheinungen, der größten wie der kleinsten, keinen Schritt thun kann.[1])

Ist nun die Bewegung, an sich ein schlechthin einfacher Begriff, der als solcher von nichts Anderem sich ableiten läßt, das allgemeine treibende Prinzip, das alle Thätigkeiten der Naturkräfte beherrscht, so fragt es sich: Woher die Bewegung? wo ist ihre erste Ursache?

Man spricht auch hier von einer endlosen Reihe von Bewegungen, von denen die eine die andere anregt, also jede bedingt ist. Aber auch hier würden wir eine Kette von nur gegenseitig Bedingtem ohne Schluß, d. i. ohne letztbedingende Kraft, als dem primum movens, erhalten.

Noch mehr; die Bewegungen verlaufen nicht zufällig und in's Unbestimmte hinein. Das Maß ihrer Geschwindigkeit, die Richtung, die sie nehmen, das Ziel, nach dem sie gehen, ist überall bestimmt und ihnen vorgezeichnet.

Zur Erklärung solcher Thatsachen und Räthsel ist die Naturwissenschaft zur nothwendigen Voraussetzung einer bewußt und planmäßig wirkenden Urkraft, eines primus motor, genöthiget, die als causa efficiens der Bewegungen zugleich deren causa finalis ist, d. i. die ihnen Maß, Richtung und Ziel voraus festsetzt.

Anm. Vergl. §§. 77 ff.

§. 395.

Die kosmologischen Begründungen beruhen also auf dem Satze: Es kann keine Reihe bedingter Ursachen geben ohne eine anfangende bedingende. Diese Anwendung des Causalitätsgesetzes begründet sich durch die Unmöglichkeit des Gegentheils.

Denn eine endlose Reihe von lauter Bedingtem ist das Unbestimmte, ein Aufbau ohne Fundament, eine Wirkung ohne Ursache. In der That hätten wir nur Wirkungen, aber keine Ursache, was ein dem Causalitätsgesetz widersprechender, folglich ein dem Denken unvollziehbarer Gedanke ist.

Ferner ist eine Reihe von nur bedingenden Gliedern, von denen jedes durch seine bedingende Kraft auf einen letzten gemeinsamen Punkt, der als letzte Einheit die ganze Reihe bestimmt, hinweist, ohne diesen widersprechend.

In Letzterem liegt der Kern der kosmologischen Begründung.

c) Der teleologische Beweis.

§. 396.

Wenn das nach Einheit und Bestimmtheit strebende Denken durch sein Grundgesetz der Causalität im kosmologischen Argument genöthiget wird, die Reihenfolge bloß bedingter Ursachen auf ein absolutes Prinzip als der schlechthin selbstthätigen Kraft und der unbedingten ersten Ursache des Weltganzen zurückzuführen, so geht die teleologische Begründung von der besondern Beschaf-

fenheit des erfahrungsmäßig gegebenen Daseins aus, und zeigt den absoluten Urgrund als zweckbestimmenden Urgeist, der als Schöpfer in der vom Gedanken durchdrungenen und beherrschten Welt, in ihrer innern Lebendigkeit, Gesetzmäßigkeit und Harmonie, seine schöpferische, plan- und zweckmäßig ordnende Macht offenbart.

§. 397.

Der Mittelbegriff des Beweises ist der Zweck. Wo der Zweck erscheint, da offenbart sich ein Wesen, das will, also eine selbstbewußte Intelligenz, die ihre Gedanken verwirklicht. Von welcher Seite die Wissenschaft in die Natur eindringt, überall tritt ihr die große Thatsache des Zweckes entgegen, überall erscheint sie als ein wundervolles System lebendiger Kräfte, die in einem planmäßigen Causalzusammenhang stehen und in harmonischem Einklang wirken, wodurch sie das heilige Wort verbürgen: „Die Vernunft ist vor Allem, und Alles bestehet in ihr; es ist Alles durch sie und zu ihr erschaffen.“ (Joh. 1, 1—3.)

Anm. Auf dem Standpunkte der organischen Weltansicht, zu welcher die Zweckmäßigkeit der Natur und ihrer Bildungen mit innerer, somit mit nothwendiger Consequenz führt, erscheinen die Ideen einer unendlichen Intelligenz als die idealen Grundtypen der Dinge, nach denen diese in den manchfaltigsten Formen, deren jede den Gedanken, dem sie nachgeboren ist, an sich trägt, ohne ihn je ganz zu erschöpfen, sich verwirklichen. Denn dieses Wirklichwerden erfolgt nur vermöge der Entwickelung, dem Grundcharakter der gesammten Schöpfung.

„Wenn aber die Biene ihre Zelle genau geometrisch baut, so ist die Geometrie nicht in der Biene, sondern in dem großen Geometer, der die Biene baute, und alle Dinge nach Zahl, Gewicht und Maß schuf.“

§. 398.

Die Einwendung, daß die Zweckmäßigkeit und Gesetzmäßigkeit

der Welt keine durchgreifende sei, indem uns noch Vieles als zufällig erscheine, ist in sich selbst nichtig, weil sie den Schein gegen die Wirklichkeit kehrt.

Denn gesetzt, es zeige sich eine theilweise Zwecklosigkeit, soll der Theil mehr gelten als die Thatsache, daß der Zweck wirklich ist in der Welt? Aber der Einwurf wird sich vollends in Schein auflösen, wenn wir finden, daß der theilweise Widerstreit bei tieferer Betrachtung und fortschreitender Forschung nur scheinbar war, und uns nur eine noch größere Bewunderung der durchherrschenden Gesetzmäßigkeit und Harmonie der Natur abnöthiget.

Anm. 1) Einer der gründlichsten Kenner der Natur in unseren Tagen (K. Fr. Burdach) sagt treffend: „Die Harmonie ist der Ausdruck der ewigen Vernunft, und nur in wie fern diese in endlichen Formen wirkt, erscheinen in unserem beschränkten Gesichtskreise feindliche Conflicte der Natur. Wäre die Welt das Werk bloß berechnender Verstandeskraft, so würde sie als einfach gegliedertes Gerippe uns anstarren, und ihr Gang eine Maschinenbewegung sein, in welchem die Räder in ewigem Einerlei fortleierten; vermöge ihres höheren Ursprungs aber (als Offenbarung der unendlichen Vernunft) ist sie durchaus frisches Leben, in welchem die Einheit des Gedankens mit der Fülle manchfaltiger Formen sich bekleidet, die Kräfte freier sich regen, und das bald in dieser, bald in jener Einzelnheit gestörte Gleichgewicht im Ganzen unwandelbar fortbesteht.

Anm. 2) Man hat in neuerer Zeit gesagt, die unläugbare Nothwendigkeit der Naturdinge widerstreite der Annahme einer Schöpfung durch einen selbstbewußten, zwecksetzenden Geist. Wir antworten mit Böhner: „Der Begriff der Nothwendigkeit ist der Gegensatz von Zufall und Willkür .... Schließt etwa die Nothwendigkeit einer Maschinenbewegung, die ihre feinsten Glieder durchdringt, die Idee und Zweckvorstellung ihres Erfinders und Erbauers aus, oder ist diese Nothwendigkeit der Glieder nicht vielmehr die Folge der Anlage des vorhergedachten Ganzen? ... Gerade darum, weil die einzelnen Theile einer Maschine nicht zufällig, nicht will-

kürlich sich da und dorthin bewegen können; gerade darum, weil die Theile der Lokomotive nach ihrem ganzen Wesen, nach ihrer Anlage, Beschaffenheit und gegenseitigen Beziehung mathematisch bestimmt und so geordnet sind, daß sie „nothwendig" diese Bewegung, diesen Effekt, machen müssen: gerade darum schließt der gesunde Verstand mit Recht, daß dem Entstehen der Maschine eine Zweckvorstellung zum Grunde liegt, daß sie folglich einen Erfinder und Erbauer haben mußte, der Zweckvorstellungen setzen und ausführen konnte, einen Erfinder, der also nicht Materie, nicht Nothwendigkeit, sondern Leben, freie Selbstthat, Gedanke, Geist ist ... Ist nun die Naturordnung im großen Ganzen, wie in den feinsten Lebensorganismen der Infusorien und in der Bewegung der Atome ein Ausdruck der strengsten Nothwendigkeit, also daß für unsere Begriffe kein Atom sich zufällig, regellos und willkürlich bewegen kann, sondern sich nach der Ordnung und dem Ziel des Ganzen bewegen muß: so schließt diese nothwendige Ordnung die Idee des Ordners, den zwecksetzenden, ewigen Willen des Weltenschöpfers nicht aus, sondern sie bestätiget gerade den einheitlichen, schöpferischen Gedanken in jedem Atom, in jedem Wurm, in jedem Lichtstrahl, und mit ihm den Einen lebendigen Schöpfer, welcher als zwecksetzende und mathematisch ordnende Intelligenz nichts anderes als absolute Vernunft sein kann."

§. 399.

Man hat in neuester Zeit den teleologischen oder sogenannten physicotheologischen Beweis dadurch entkräften wollen, daß man ein sogenanntes plastisches Lebensprinzip oder einen bewußtlos wirkenden Bildungstrieb als Grund der Lebendigkeit und der innern Zweckmäßigkeit und Harmonie der Natur annahm.

Hiermit hat man an die Stelle eines erklärenden Gedankens und Prinzips ein bloßes Wort gesetzt, das, wenn es einen Sinn haben soll, jenen voraussetzt, mag man es auch vermöge einer eigenthümlichen Bornirtheit des tendenziös sophistischen Verstandes nicht anerkennen wollen.

Denn woher das zweckmäßige Wirken des unbewußten Bildungstriebes? Jenes weist seinem Begriffe nach auf den vorausgehenden bestimmenden Gedanken als seinen Grund hin, außer man müßte denn die Ungereimtheit behaupten, daß das zweckmäßige Wirken, das nur in Bezug auf einen selbstbewußten schöpferischen Geist gedacht werden kann, gleichwohl abgeleitet werden könne von einem bewußtlos und blind Wirkenden.

§. 400.

Ebenso unhaltbar und auf sophistischen Grundlagen ruhend ist die Annahme der eigentlichen materialistischen Theorie, um die Gesetzmäßigkeit und planmäßige Ordnung in der Welt zu erklären, die als allenthalben handgreiflich vorhandene auch der besonnenere Materialismus nicht verläugnen kann. Aber statt diese Thatsachen der Natur auf ihren allein begreiflichen zulässigen Grund, den voraus bestimmenden Gedanken, zurückzuführen und sie als Wirkungen einer plan- und zweckmäßig waltenden Intelligenz anzuerkennen, greift er zu deren Erklärung zur Annahme des Zufalls.

Der Materialismus, dem die Materie das Ein und Alles ist, kennt nur mechanisch, also blind wirkende Ursachen, die er als Stoff und Kraft bezeichnet, und durch deren rein zufälliges Zusammenwirken alle Gestaltungen und Veränderungen in der Welt hervorgerufen werden. Führt der Zufall Elemente zusammen, die in ihren Eigenschaften gegenseitig zusammenpassen, so entsteht eine Combination, die als Gesetzmäßigkeit und Ordnung erscheint, weil sie eine Zeit lang Bestand gewinnt, bis sie in Folge einer andern Combination sich auflöst, und die Elemente in das Chaos zurückkehren. Der Wechsel zwischen solchen Combinationen und deren Lösung kann im Laufe ungemessener Zeiträume sich öfter wiederholen, je nachdem dieser oder jener Zufall anpassenden oder unpassenden Elementen das Uebergewicht gibt.

Abgesehen davon, daß diese materialistische Auffassung in lauter Zufälligkeiten sich verliert, in denen es für den Gedanken keinen Platz mehr gibt, so widerspricht die Zufallstheorie sich selbst, indem sie voraussetzt, daß die Elemente zuvor so präformirt und angelegt waren, daß die zusammenpassenden jeweils harmonische Verbindungen eingehen oder die unpassenden diesen widerstehen, und wenn letztere zufällig das Uebergewicht erhielten, sie auflösen konnten.

Wer hat ein solches Bestimmtsein der Elemente, das jedenfalls nur als ein Prius gedacht werden kann, geordnet? Auf diese Frage gibt es auf materialistischem Standpunkt keine Antwort. Daher der besonnenere Materialismus schließlich zur Annahme einer Alles bestimmenden Urkraft der Welt, als der nothwendigen Voraussetzung seiner eigenen Theorie, aber in crasser Inconsequenz mit deren Zufallslehre[1]) sich bekennen muß.

Anm. 1. Alle Thatsachen der Natur, auch die geschichtlichen der Erdbildung, wie die neuere Geologie sie darlegt, widerstreiten der materialistischen Zufallstheorie. — „Diese steht in offenbarem Widerspruch mit den Thatsachen der geologischen Forschung, nach denen nirgend rein zufällige, in sich unhaltbare Combinationen der Stoffe eintraten, sondern von Anfang an die noch jetzt herrschenden chemischen und physikalischen Gesetze einen regelmäßig fortschreitenden Prozeß einleiteten. Aus ihm ging allmählich die gegenwärtige Erdbildung mit innerer Nothwendigkeit hervor; seinen einzelnen Stufen entsprach überall eine nach den noch gegenwärtig herrschenden allgemeinen Gesetzen und Typen organisirte, wenn auch im Einzelnen vielfach abweichende Flora und Fauna; diese urweltliche Fauna und Flora ging keineswegs zu Grunde, weil sie auf einer unpassenden, an sich hinfälligen Combination der Stoffe beruht hätte — sondern weil sie durch die weitern Fortschritte des Prozesses aufgehoben ward und mit den höhern Phasen der Erdbildung nicht mehr zusammenstimmte.

Nur darum, um stufenweise einer immer reicheren, manchfaltigeren, höherentwickelten Flora und Fauna Platz zu machen, gingen die ältern Geschlechter zu Grunde." Ulrici, Gott u. die Natur.

§. 401.

Ist die Welt vernünftig, d. i. ist sie ein lebendiges System oder ein nach Gesetzen geordnetes harmonisches Ganze verwirklichter Gedanken, so kann sie nur als Offenbarung einer Urvernunft, und die in ihr wirkenden Kräfte nur als im Dienste und unter der Leitung eines Alles bestimmenden selbstbewußten, freien Urgeistes, der durch Gesetz und Ordnung den Bestand des Ganzen sichert und dem einzelnen Gliede eine seiner Natur entsprechende Selbstständigkeit zuläßt, begriffen werden. Nur für solche Ansicht haben wir in dem Schaffen und Wirken unseres eigenen endlichen Geistes eine wenn auch schwache Analogie.

Anm. Es bleibt die Bemerkung Kants, des hier sonst fast überscharfen Kritikers, wahr, die er zu dem teleologischen Beweise, macht (Krit. der reinen Vernunft, S. 624): „Es würde nicht allein trostlos, sondern auch ganz umsonst sein, dem Ansehen dieses Beweises etwas entziehen zu wollen. Die Vernunft, die durch so mächtige und unter ihren Händen immer wachsende, ob zwar nur empirische Beweisgründe unablässig gehoben wird, kann durch keine Zweifel subtiler abgezogener Speculation so niedergedrückt werden, daß sie nicht aus jeder grüblerischen Unentschlossenheit gleich als aus einem Traume, durch einen Blick, den sie auf die Wunder der Natur und die Majestät des Weltbaues wirft, gerissen werden sollte, um sich von Größe zu Größe bis zum Allerhöchsten, vom Bedingten zur Bedingung, bis zum obersten und unbedingten Urheber zu erheben."

d) Der moralische Beweis.

§. 402.

Der moralische Beweis ruht ebenfalls auf teleologischer

Betrachtung und ist eigentlich nur eine andere Seite der teleologischen Begründung. Denn auch er hat den Zweck zu seinem Ausgangspunkte, nicht aber wie dieser in der Natur überhaupt verwirklicht ist, und bewußt- und willenlos also selbstlos im Dienste der göttlichen Macht und Intelligenz waltet, sondern wie er durch die That des Menschen verwirklicht werden soll, also frei und bewußt sich selbst vollzieht.

Die moralische Begründung hat demnach die innere Erfahrung im sittlichen und ästhetischen Gefühle zur Grundlage. Der Nerv des Beweises ist die als Organ für die Vernunftzwecke sich frei hingebende Gesinnung, die sich selbst opfernde Hingabe der Seele an die idealen Zwecke des Daseins, die sinnlos und blind wäre, hätte sie nicht in der nothwendigen Voraussetzung Gottes die Bürgschaft ihrer selbst und ihrer Zukunft. Ohne Gott ist ein freies Vernunftleben in Weisheit und Liebe, sonach das ethische Leben im strengsten Sinne des Wortes, ohne Halt, ja ein Widerspruch in sich selbst.

§. 403.

Die Ausführung des moralischen Beweises kann daher so verschieden sein, als das ethische Leben Seiten der Auffassung darbietet. Die folgende Begründung faßt dieses in seiner Allgemeinheit auf.

Der Glaube an eine moralische Weltordnung, also an unsere eigene Vernünftigkeit und an unsere Bestimmung, Vernunftzwecke zu verwirklichen, hat zur nothwendigen Voraussetzung: Gott ist die absichtlich wirkende Ursache der moralischen Welt, d. i. der sittlich-vernünftigen Zwecke in der Welt und der zur Verwirklichung derselben zureichenden Mittel.

Denn das Vernunftgesetz, wie es sich im Selbstbewußtsein des Menschen als unmittelbare Thatsache ankündigt, fordert unbe-

dingte Huldigung. Der Rechtschaffene gibt sich seinen Forderungen auch unbedingt hin. Diese unbedingte Hingabe schließt aber in sich die Möglichkeit und Erreichbarkeit der moralischen Zwecke, widrigenfalls eine unbedingte Forderung wie eine unbedingte Huldigung ungereimt, ja sinnlos wäre. Denn das vernünftige Wollen an sich setzt die Möglichkeit und Erreichbarkeit des Gegenstandes unbedingt voraus.

Also das Vernunftgesetz mit seiner unbedingten Forderung an den Willen des Menschen, der in seiner unbedingten Einigung mit jenem die Seele alles freien Vernunftlebens ist, setzt als seinen zureichenden Grund einen höchsten moralischen Urheber jenes Gesetzes nothwendig voraus, durch dessen heiligen und gerechten Willen dieses absichtlich gegeben, und der allmächtig und allweise ist, um die Mittel zur Erreichung der Vernunftzwecke zu schaffen.

§. 404.

Auch die moralische Begründung ist indirect, indem sie in der Betrachtung ihre Spitze hat: Eine moralische Weltordnung kann nur als möglich und wirklich gedacht werden in Bezug auf einen sittlichen Ordner der Welt; ohne diesen hat jene keinen zureichenden Grund und das sittliche Handeln widerspricht sich selbst.

Anm. „Es gibt verschiedene Standpunkte, um Welt und Menschendasein in ihr zu erklären; aber wie der sittliche Geist selbst die höchste Erscheinung in diesem Zusammenhang der Dinge ist, so ist sein Gesichtskreis auch der weiteste und seine Lösung des großen Räthsels auch die wahrste. Die ethische Weltauffassung ist nicht abhängig von einem großen und umfassenden Blick in das Universum, sie ist die Wissenschaft auch des geistig Armen, die jeder in dem Maße sich aneignet, als er eben selbst in der sittlichen Reife wächst." Joh. Huber.

§. 405.

Die entwickelten Begründungen der objectiven Gültigkeit der

Gottesidee durch das Denken bilden eine gewisse Stufenfolge, in welcher sie jene Idee selbst verdeutlichen.

Daß das endliche Denken als solches, wenn es nicht ein Spiel des Zufalls sein soll, den unendlichen Gedanken als höchstes Prinzip seiner Wahrheit und Gewißheit voraussetze, ist der Sinn des ontologischen Beweises.

Die kosmologischen Beweise zeigen, daß alles bedingte Seiende ein unbedingtes Sein voraussetze, und finden die Weltursache als unbedingte schöpferische Macht, deren wesentliche Bestimmungen als selbstbewußter, freier Urgeist, Weisheit und Heiligkeit die folgenden Argumente aus der bestimmten Beschaffenheit der Welt finden.

§. 406.

Sämmtliche Beweise sind wesentlich indirecter Art und beruhen auf dem Grundsatze: Wenn das Bedingte ist, so muß auch das Bedingende sein; und es kann keine Reihe einander bedingender Ursachen geben ohne eine absolut bedingende.

Ihre unumstößliche Kraft liegt in der Unmöglichkeit der Annahme des Gegentheils, außer wir müßten unser verständiges und vernünftiges Bewußtsein, und was überhaupt für den Menschen Halt und Gehalt hat, verläugnen oder aufheben wollen.

III. Die durch das Erkennen bestimmte Erkenntniß Gottes, oder die Lehre von den göttlichen Eigenschaften.

§. 407.

Die Begründung der Gottesidee durch die angeführten Beweise ist Entwickelung und Verdeutlichung dieser selbst. Indem sich die Beweise einander ergänzen, lassen sie uns Gott erkennen, wie er sich uns in dieser Welt offenbart.

Gott ist also für uns erkennbar aus der Schöpfung, die sein Werk ist. Was aber das göttliche Wesen außer seiner Beziehung zur Welt ist, bleibt unserer Erkenntniß verschlossen.

Hieraus erhellt, daß unsere Erkenntniß das Wesen Gottes selbst nicht erreiche, geschweige denn erschöpfe. Was das Wesen Gottes an sich ist, bleibt für uns transscendent, d. i. übersteigt unser Begreifen. Wir sind hier an die Gränzen unseres Wissens angekommen. Denn alle Bestimmungen, unter denen wir die Gottesidee uns verdeutlichen, sind vom Endlichen her, und tragen daher den Charakter der Bedingtheit wie dieses selbst. Kein Begriff, kein Urtheil kann genügen, um den Unendlichen wirklich zu erfassen, und ihm völlig zu entsprechen.

Anm. „In dem Widerspruch zwischen der ewigen Idee und ihrem endlichen Organ liegt eine Erhabenheit, die sich schon den Worten des Augustin aufprägt, wenn er alle Aristotelischen Kategorien verwirft, um Gott zu denken, und doch, was er denkt, mit klarem Bewußtsein innerhalb dieser Kategorien ausspricht. Augustin (de Trinitate v. 1 u. 2) schreibt: Deus sine qualitate bonus, sine quantitate magnus, sine indigentia creator, sine situ praesens, sine habitu omnia continens, sine loco ubique totus, sine tempore sempiternus, sine illa sua mutatione mutabilia faciens nihilque patiens. Wohl nie hat die bleiche Farbe logischer Abstractionen ein erhabeneres Bild dargestellt." Trendelenburg.

§. 408.

Geht all unser Wissen von Gott vom Offenbarten aus und gründet sich dasselbe nur auf seine Wirkungen, so ist es nothwendig ein beschränktes und alle unsere Erkenntniß von ihm indirect. Diese ist nur ein unvollkommenes Bild Gottes, dessen Züge der Menschengeist nicht vom Urbilde selbst, sondern vom Abbild, von sich und der Welt, hernehmen kann.

Ist aber deßhalb unsere Erkenntniß Gottes unwahr oder ungenügend? Keines von beiden.

Denn das Abbild ist nur in Bezug auf das Urbild und durch dasselbe. Die Art und Weise, wie ein Wesen wirkt, ist Offenbarung seiner selbst; seine Wirkungsweisen können nur in seinen innern Bestimmungen, also in seinem Wesen selbst begründet sein. Denn was nicht im Grunde angelegt ist, kann auch nicht in dessen Wirkung zur Erscheinung kommen. Die Welt demnach als Werk Gottes ist Offenbarung seiner selbst, also auch seines Wesens, wiewohl nicht in erschöpfender Weise.

§. 409.

In solcher Beschränkung ist demnach unsere Erkenntniß Gottes eine wahre. Aber sie ist auch eine genügende. Denn die Welt als Offenbarung des unendlichen Geistes ist eben damit ein Offenbarwerden Gottes für den ebenbildlichen endlichen Geist, und bietet diesem des Herrlichen genug dar, um immer weiter und tiefer das Abbild zu erfassen, und damit reiner und voller die Züge zum Urbilde selbst zu sammeln. Hierin liegt eine unversiegliche Quelle stets neuer Belebung und freudiger Erhebung für den endlichen Geist.

Anm. Eben so wahr als schön sagt Trendelenburg: „Wir denken uns in das Endliche hinein und schaffen es begreifend wieder. Es treibt uns derselbe Trieb, uns mit dem Leben unsers bildenden Gedankens in das unendliche Wesen Gottes zu versetzen. Wer sich aber jenes Widerspruchs nicht bewußt bleibt, wer Gott als einen Naturprozeß in sich wieder zu erzeugen meint: der täuscht sich, wie der tiefsinnige Theosoph. Denn hier ist keine Einsicht in ein Werden geöffnet; alle Erkenntniß ist nur indirect. Niemand verargt es dem Auge, wenn es still sich bewußt ist, daß nicht das wechsellos reine, sondern nur das gedämpfte und zurückgeworfene oder im Farbenspiel gebrochene Licht, das nicht die

Himmelssonne, sondern die Erdenhelle ihm als Bereich der Thätigkeit zugewiesen ist. Aber dem menschlichen Gedanken rügt man es wie Unglauben oder Trägheit, wenn er gleich dem Auge weiß, daß der Kreis des Endlichen und Bedingten, der doch weit genug ist, sein freier und fröhlicher Spielraum sei. Wenn sich das Auge an der Harmonie der Farben entzückt, so leugnet es die Sonne nicht; vielmehr weiß es gleichsam, daß die Farben aus dem Lichte geboren sind. Wenn sich der Gedanke an den Dingen glücklich übt, leugnet er Gott nicht, sondern er sieht ihn in der Vernunft der Welt und weiß, daß sie aus Gott stammt."

§. 410.

Die Idee Gottes, wie sie sich nach dem Bisherigen aus der Entwickelung des Selbstbewußtseins und der Betrachtung der Welt ergibt, ist die Idee des an sich unendlich vollkommenen geistigen Urwesens, das als solches in der Welt, als in seiner Schöpfung, sich offenbart.

Die Bestimmungen, in welchen sich Gott in seiner Schöpfung manifestirt, oder die sogenannten göttlichen Eigenschaften, sind der Ausdruck der ursächlichen realen Beziehungen, in welchen Gott als der absolute Urgrund zu allem Dasein steht, nicht eine Manchfaltigkeit von Functionen, die in der nicht unterscheidbaren Einheit des göttlichen Wesens selbst einen Gegensatz bildeten.

Die göttlichen Eigenschaften, als Prädicate Gottes, fallen daher nicht in dessen Wesen, sondern in sein Wirken oder in seine Selbstoffenbarung, und der Einwurf, daß in Gott durch Unterscheidung von Eigenschaften eine Theilung hineingetragen werde, ist darum schon durch den richtigen Begriff jener zurückgewiesen und widerlegt.

Anm. Indeß gleicht das Bestreben, die göttlichen Eigenschaften durch unsere endlichen Denkbestimmungen zu verdeutlichen, dem Versuche (um mit Trendelenburgs Worten zu reden), „aus der Farbe, in

der das Licht getrübt ist, das reine Licht zu finden, als ob man die Trübung nur abziehen könnte." — Auch hier bleiben unsere Begriffsbestimmungen weit hinter der lebendigen Idee; sie sind ein schwacher Schimmer, ein kalter Schein, und auch in dieser Beziehung steht höher denn alle Vernunft und deren Erkenntniß, wie hoch und tief diese auch dringe, die Liebe Gottes, die den Alliebenden in der Tiefe der Seele besitzt und Eins mit ihm ist, während alle Bestimmungen unseres Denkens eine unübersteigbare Kluft zwischen dem Schöpfer und Geschöpfe eröffnen. Hiermit ist jedoch keineswegs der Mystik das Wort geredet, außer man müßte abstracte, unlebendige Denkbestimmungen für Religion, und lebendige Religiosität für Mystik halten.

§. 411.

Gott ist seiner Idee nach sowohl absolute Ursache alles Daseins und Wirkens, als absolutes Urbild oder die Wahrheit des Verursachten. Hieraus ergibt sich eine zweifache Methode, die göttlichen Eigenschaften in ihren Merkmalen näher zu bestimmen und zu verdeutlichen.

Einmal ist von Gott als dem absoluten Urwesen Alles, wodurch wir die Welt und die Geschöpfe als bedingte und endliche erkennen, auszuschließen (via negationis, negative Bestimmung des Absoluten). Sodann sind auf Gott vermöge seines ursächlichen Verhältnisses zu dem Bedingten alle Vollkommenheiten der Geschöpfe ohne Beschränkung nach ihrer idealen Vollendung zu übertragen (via causalitatis et eminentiae, positive Bestimmung des Absoluten.

§. 412.

Durch Verdeutlichung der Idee Gottes als des schlechthin selbstständigen geistigen Urwesens und absoluten Urgrundes der Welt ergeben sich folgende nähere Bestimmungen oder Prädikate:

a) Absolute Selbstständigkeit, indem Gott, der Grund

aller Causalität in der Welt, den Grund seines Seins nicht in einem Andern, sondern nur in sich selbst hat. Gott ist Ursache seiner selbst (causa sui), und kann somit keinen Anfang gehabt haben. Schon mit dieser in der Idee Gottes, als des an sich vollkommenen Wesens, nothwendig liegenden Bestimmung entzieht sich dieses jedem anschauenden Erkennen von unserer Seite, indem uns die Schöpfung für die Vorstellung der Aseität in unserem Ich, das im Selbstbewußtsein sich selbst setzt und in den Erscheinungen des Lebendigen, das aus immanentem Grunde sich selbst bewegt, kaum noch eigentliche Analogien darbietet. Für unsere Begriffe, die sich vom Endlichen her erzeugen, ist Transcendenz im göttlichen Wesen.

Die absolute Selbstständigkeit, negative gefaßt, schließt Freiheit von zeitlichem und räumlichem Bestimmtsein, also Ewigkeit und Allgegenwart in sich. Zeit und Raum, als endliche Beschränkungen, sind nur in der Schöpfung wirklich, und können nicht auf den Schöpfer übertragen werden, der dem Begriffe nach außerhalb und über seiner Schöpfung steht, die ja erst durch ihn wirklich wird.

b) Absolute Wirksamkeit. Die Idee Gottes als des Urgrundes der Welt führt auf den Begriff einer wirkenden Kraft, die unbedingt von jedem Aeußern absolut freie Causalität ist und als Grund aller Naturcausalität Allmacht heißt.

c) Absolute Intelligenz, in welcher Allwissenheit und Allweisheit identisch sind. Als selbstbewußter geistiger Grund der Welt weiß Gott das durch sein freies Wirken verursachte Seiende, ein Wissen, das von allen beengenden Verneinungen befreit, in Einem ewigen ungetheilten Acte des Denkens alle Dinge schaut und erkennt. Das göttliche Denken geht also im Unterschiede vom menschlichen weder zeitlich vor sich, so daß der Gegensatz des

Vergangenen und Zukünftigen in ihm wäre, noch ist es ohne Realität, ein bloßes Vorstellen, so daß modale Bestimmungen wie Mögliches, Unmögliches u. s. w. ihm anklebten. Gottes Denken ist wohl von seinem Wollen und Wirken zu unterscheiden, nicht aber von ihm geschieden; die göttlichen Gedanken sind göttliche Thaten.

Die absolute Intelligenz ist wesentlich Allweisheit, insofern Gott in seinem Wirken die vollkommensten Zwecke und zu deren Erreichung die zweckentsprechendsten Mittel hat.

d) Absolut vollkommene Liebe, Heiligkeit und Gerechtigkeit, als die wesentlichen Attribute des göttlichen Willens. Dieser als die Kraft Gottes, seiner Vollkommenheit gemäß zu wirken, ist absolut frei, d. i. Gott wird nicht durch etwas außer sich, sondern nur durch sich selbst, durch seine eigene Vollkommenheit in seinem Wirken bestimmt.

Gott ist die Liebe, indem er durch nichts anderes als durch sich selbst bestimmt Geschöpfe als Träger seiner Vollkommenheit und als Gegenstand seiner Güte und Fürsorge ins Dasein treten läßt.

Er ist heilig, indem er nur das will und wirkt, was mit seiner Vollkommenheit übereinstimmt, also das Gute. Vermöge seiner Liebe und Heiligkeit ist Gott nicht zufälliger, sondern nothwendiger Weise Schöpfer der Welt überhaupt und freier Vernunftwesen insbesondere, welche als wissende Zeugen seiner Vollkommenheiten zur Gegenliebe erglühen, und darum freithätig zur Aehnlichkeit mit ihm sich erheben sollen.

Die Liebe in Harmonie mit der Heiligkeit des göttlichen Wirkens gibt den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit, vermöge welcher Gott jedes Erschaffene nach dem Zwecke seines Erschaffenseins behandelt, und vor ihm die Gesinnungen und Thaten der zurechnungsfähigen Geschöpfe nur nach ihrem innern Werthe

gelten. Der Grund der göttlichen Gerechtigkeit ist die durch seine Heiligkeit, Liebe und Weisheit nothwendig gesetzte moralische Ordnung der Welt, nach welcher der göttliche Wille oberstes und allgemeinstes Gesetz der Welt ist, und darum dem Guten und Bösen in ihren entsprechenden Folgen die endliche Ausgleichung gesichert ist.

IV. Verhältniß Gottes zur Welt.

§. 413.

Die Lehre von den göttlichen Eigenschaften findet in der Betrachtung Gottes nach seinem Verhältnisse zur Welt ihren Halt und ihre weitere Begründung und Verdeutlichung.

Das Verhältniß Gottes zur Welt bestimmt sich aus der Idee Gottes als des absolut vollkommenen Wesens, das der Alles bedingende Grund der Schöpfung ist. Nur von Gott aus, als der absolut unendlichen Urkraft, der keine andere gegenüber steht, durch die vielmehr alle endlichen Kräfte der Schöpfung in ihrem Entstehen und Bestehen, also in ihrem Werden und Wirken, gesetzt und bestimmt sind, schwindet die Zufälligkeit der Welt, und ist diese in ihrer relativen Nothwendigkeit als ein lebendiges System verwirklichter göttlicher Ideen und Gedanken zu begreifen.

§. 414.

Gott als selbstbewußter geistiger Urgrund der Welt ist ihr Schöpfer, d. i. die Welt ist nach Stoff und Form durch das Denken und Wollen Gottes gesetzt. Die reale Welt ist die Objectivirung des von Gott ewig gewußten und gewollten Systems von Ideen und Gedanken, die Realisirung und Offenbarung der idealen Welt in Gott.

Anm. Das absolute Schaffen entzieht sich unserem begreifenden Erkennen, da das menschliche Schaffen als ein relatives, d. i. als ein Bilden, das einen Stoff voraussetzt, keine eigentliche Analogie

bietet. Als ein Gleichniß vom göttlichen Schaffen mag das Wirken des Genius gelten, wiewohl auch dieses nur ein Nachschaffen der in der Schöpfung verwirklichten Gedanken Gottes ist.

§. 415.

Die göttlichen Gedanken sind nicht bloße Gedanken ohne Sein, sondern wesenhaft, Thätigkeitserweisungen oder wirkende Kräfte, die aus Gott als ihrem ewigen Grunde hervorgehen, und durch eigene Thätigkeit in der Erscheinung sich verwirklichen. Sind also die Wesenheiten (οὐσιαι) der Dinge göttliche Gedanken, so sind sie fortwirkende schöpferische Prinzipien, welche die Welt der Erscheinungen, die zeitlich räumliche Welt, aus sich erzeugen.

§. 416.

Hiernach bestimmt sich nun näher das Verhältniß Gottes zur Welt als seiner Schöpfung. Gott als der absolute unbedingte Urgrund der Welt schließt alles andere Sein, das außer und neben ihm für sich wäre, aus, weil dies eine Begränztheit des Absoluten und folglich einen Widerspruch in sich selbst einschlöße.

Ebenso ist das Verhältniß Gottes zur Welt, als ihres unendlichen, also allwirkenden und allgegenwärtigen Schöpfers, weder als ein räumliches noch als ein zeitliches zu begreifen. Gott das absolute Wesen ist nämlich weder räumlich außerhalb der Welt,[1]) gleichsam als neben ihr, noch innerhalb der Welt, als irgendwie an einem Orte derselben zu begreifen; sondern die Welt, wie sie aus Gott ist, ist und bestehet auch nur in ihm, und er, der das Leben an sich ist, erweiset sich in ihr als den Lebengebenden und Lebenerhaltenden.

Die Welt ist demnach auch nicht als außer Gott zu begreifen; denn die Naturkräfte sind wie in ihrem Entstehen, so auch in ihrer Wirksamkeit von der Allwirksamkeit der absoluten Urkraft umfaßt und getragen. Ohne die von der absoluten Urkraft festgesetzte

Uebertragung der Naturwirkungen aufeinander, müßte die Natur selbst der Nichtigkeit und der Starrheit des Todes verfallen. Sonach was Leben in ihr ist, das ist in seinem Ursprunge wie in seinem Bestande in dem Urleben begründet. Die Naturcausalität ist als Ausführung des ewigen und unveränderlichen Schöpferwillens Gottes zu betrachten.[2])

Anm. 1) „Es gibt kein jenseit und kein diesseit Gottes und der Welt, sondern der allgegenwärtige Gott ist ebenso immanent in der Welt wie transcendent über ihr; in ihm lebt und webt die Welt, die Natur wie jedes einzelne Wesen.“ Ulrici.

2) Man hat das Verhältniß Gottes zur Welt dem der menschlichen Seele zu ihrem Leibe vergleichen, Gott also als Weltseele bezeichnen wollen, um nach solchem Analogon organischer Wesen sein Verhältniß zur Welt zu erklären. Die Analogie könnte nur in soweit Geltung haben, als Gott der schöpferische Grund alles Lebens in der Welt, nicht aber was er außer dieser seiner Thätigkeit ist. „Ist doch schon der menschliche Geist nicht bloß Seele des organischen Lebens: er hat noch ein höheres geistiges Leben, wovon das Wesentlichste nicht in unser actuelles Bewußtsein kömmt, somit für uns nicht erkennbar ist.“

§. 417.

Ebenso ist die Schöpfung der Welt nicht als ein einzelner zeitlicher, noch als ein zeitlich geschlossener Akt zu denken, so daß die Zeitlichkeit als die Form der Weltbildung, d. i. des Werdens und der Entwickelung der Welt, in die Wirksamkeit Gottes selbst hineinfiele. Sondern wie die Welt überhaupt, so sind auch ihre Daseinsformen, Raum und Zeit, nur durch die göttliche Allwirksamkeit.

Das Endliche als das Geschaffene fordert seinem Begriffe nach einerseits einen Anfang, als terminus a quo, von dem es ausging; anderseits hat es die Ewigkeit des göttlichen Wesens zur nothwendigen Voraussetzung, weil die unendliche allwirkende Ursache

sein muß, wenn überhaupt etwas entstehen, werden und sich entwickeln soll. Diese Ursache ist zugleich unwandelbar, weil in ihr nicht nur der Act der Schöpfung seinen Ursprung hat, sondern auch die in der Schöpfung wirkenden Naturkräfte durch dieselbe fortwährend vermittelt und geleitet werden.

Durch den Schöpfungsact fällt darum keinerlei Veränderung nach Zeitlichkeit in das unendliche Wesen Gottes selbst; Gott bleibt der Welt gegenüber unwandelbar das sich selbst gleiche ewige Wesen.

§. 418.

Erhebt man also die Frage: hat die Welt einen Anfang gehabt, oder ist sie eine ewige Schöpfung Gottes, so ist die Antwort: die reale Welt, die Welt der Erscheinungen, setzt einen bestimmten Anfang und bestimmte Entwickelungsstufen oder Perioden voraus, da sie die Zeit als wesentliche Form ihres Daseins in sich trägt. Eine Zeit ohne Anfang ist ein widersprechender Begriff; er bezeichnete ein Werden oder eine Entwickelung ohne terminus a quo.

Aber die ideale Welt, die Welt wie sie urbildlich in Gott ist, also die Wesenheiten oder die schöpferischen Prinzipien der Dinge, sind ewig, wie das göttliche Denken und Wollen selbst.

Anm. In Gott, dem selbstbewußten Urgeiste, kann seinem Begriffe nach keine Schranke gedacht werden. Das göttliche Bewußtsein ist darum in Beziehung auf die Schöpfung Weltbewußtsein, in dem alles wahrhaft Wirkliche in idealer Weise existirt, und seinen ewigen, d. i. immer gegenwärtigen idealen Bestand bewahrt.

§. 419.

Aus dem entwickelten Verhältnisse Gottes des Schöpfers zur Welt, als seiner Schöpfung, begründet sich die unendliche Mannigfaltigkeit der Naturwesen sowohl der Zahl wie der Art nach, und die gesetzliche Einheit und Harmonie aller endlichen Dinge.

Die Schöpfung als die Offenbarung des unendlichen Geistes, verwirklicht die göttliche Idee in unendlicher Manchfaltigkeit stufenweiser Entwickelungen und in unendlich vielfachen Bildungen. Die Naturschöpfung stellt darum einen gesetzmäßigen Fortschritt vom einfachen Elementaren, als den allgemeinen Voraussetzungen des Daseins, durch alle Stufen individueller Gestaltungen dar bis zur spezifisch höchsten und relativ selbstständigsten Lebenserscheinung, dem Menschen, der alle untergeordneten Lebensformen in sich vereinigt und darum der adäquateste Ausdruck der göttlichen Idee selbst ist.

Anm. „Daß in der Natur alle Probleme der Mathematik und Physik, der Mechanik und Chemie u. s. w. auf das Vollkommenste gelöst und angewandt sind — diese Thatsache drängt uns zur Anerkennung und Bewunderung der absoluten Weisheit und Machtvollkommenheit dessen, welcher den menschlichen Erfindungsgeist unendlich überragt."

Liebig (Chem. Briefe) sagt das wahre Wort, welches alle Kenner der Naturwissenschaft unterschreiben: „Alles was die reichste Phantasie, die höchste Geistesbildung des Menschen an Bildern nur zu ersinnen vermag, erscheint, gegen die Wirklichkeit der Schöpfung gehalten, wie eine bunte, schillernde, inhaltslose Seifenblase."

§. 420.

Ebenso wird das Zusammenpassen, die Einheit und Harmonie der Weltwesen nur von ihrem Grunde, dem Urgeiste aus, dessen Kraft belebend und bestimmend in Allem wirket, verstanden. Es geht ein Ergänzungsverhältniß, vermöge dessen die Dinge ebensosehr in gegenseitiger Abhängigkeit von einander, als in wechselseitiger Ergänzung zu einander stehen, durch die ganze Schöpfung, und hält als das höhere Prinzip die Einzeldinge zu einem gesetzlich geordneten Ganzen zusammen. Dadurch erweiset sich die Welt

als einen großen Organismus; sie wird ein lebendiger Leib von Gliedern, die in Wechselwirkung einander bedürfen und zu einander hinstreben.

Vermöge dieser lebendigen Gemeinschaft ist das Einzelne in seiner vom Schöpfer gesetzten Stellung zum Ganzen und in Uebereinstimmung mit diesem selbstständig, aber durch seinen Ursprung und in Bezug auf den Zweck des Ganzen, dem es als Glied dient, nur relativ selbstständig.

Dieser Zweck des Ganzen ist kein anderer als der Grund der Schöpfung selbst, also die Selbstoffenbarung des unendlichen Urgeistes oder die Realisirung der göttlichen Gedanken. Jener göttliche Zweckgedanke, der sich in der Welt verwirklicht, begründet die Harmonie des Verschiedenen, die Zusammengehörigkeit und das Vereinigungsstreben der Einzelwesen unter einander und ihr Hinstreben zum Ganzen. Man kann ihn als die Liebe bezeichnen, die mit dem „Bande der Vollkommenheit" das Weltall und alles Einzelne in ihm mit sich verbindet und zusammenhält.

Anm. „Das große Naturganze wie das geringste Stäubchen, die Weltsysteme wie die geringste Punktmonade, entwickeln in der unendlichen Vielheit der Atome eine unerschöpfliche Lebensfülle, nach Gesetz, Maß, Zahl, Gewicht harmonisch geordnet, dem Geiste dienend und seine Zwecke erfüllend. Was auf unserer Erde zwischen allen Atomen der Materie und der ganzen Masse der Erde vorgeht, erfolgt nach demselben Gesetze und durch dieselbe Kraft zwischen der Sonne und der Erde, zwischen den Fixsternen und unserm Sonnensystem, vor welchem im Verhältniß zum Weltall die Planeten nur verschwindend kleine Theilchen ausmachen. Die Planeten werden gegen die Sonne als zum Mittelpunkt ihrer Bahnen hingezogen. Das zwischen den Planeten und der Sonne liegende stetig bewegte Aethermeer erzeugt und erhält die Schwungkraft, ohne welche alle Planeten auf die Sonne stürzen würden.

Gravitation und Aetherbewegung sind die beiden großen Gesetze der Körperwelt, welche sowohl alle himmlischen Welten in den Tiefen des Weltraums als alle Körper der Erde durchdringen und zur harmonischen Eintracht bestimmen.

So geht das Einheitsprinzip durch die ganze Schöpfung. Es erzeugt als Gravitation den Bau und die Bewegung der Himmelskörper, als Lebensquell die stufenmäßige Entwickelung der Organismen, als Vervollkommnungstrieb die in der Menschheit sich entfaltende Menschenwürde. Dieses Einheitswesen ist nichts anderes als der Geist selbst, das Lebenswort dessen, welcher Himmel und Erde in's Dasein rief und Allen Odem und Leben gibt." Böhner (Naturforschung und Kulturleben).

§. 421.

Ist nun die Welt die Offenbarung Gottes, d. i. die Objectivirung der göttlichen Gedanken, und ist sie, was sie ist, nur aus ihm, als ihrem Grunde, so erscheinen Fragen, wie: ob Gott die Welt auch habe nicht erschaffen können, oder möglicher Weise eine andere, als müßige Speculationen, die entweder keinen Sinn haben oder unstatthaft sind, weil sie hervorgehen aus kindlichen Vorstellungen einer bloß menschlichen Auffassung, indem man Eigenschaften und Bestimmungen der menschlichen Seele auf das göttliche Wesen überträgt und dieses in den Kreis des Endlichen herabzieht.

In Gott gibt es seinem Begriffe nach kein Mögliches und keine Willkür; Alles ist in ihm absolut vollkommen, ebenso absolut frei als absolut nothwendig; damit ist das mögliche Anderssein ausgeschlossen.

§. 422.

Aus der Idee Gottes in seinem Verhältnisse zur Welt erhellt ferner, daß die Welt als Realisirung der göttlichen Gedanken in jedem Momente ihrer zeitlichen Entwickelung relativ vollkommen ist. Denn vollkommen ist, was jeweils dem Zwecke seines Daseins entspricht.

Da die reale Welt die successive Verwirklichung der göttlichen Ideen ist, so erscheinen die Einzelwesen nach der Beziehung ihres Daseins auf den gemeinschaftlichen Weltzweck, in dessen Dienst sie als Mittel stehen, nur als relativ vollkommen; ihre Entwickelungsstufen sind eben so viele Stufen eines nur bedingt oder relativ Vollkommenen zu begreifen, von denen jede folgende die frühere in sich aufnimmt und deren Vollendung ist.

Der Begriff einer absoluten Vollkommenheit kann nur vom Schöpfer selbst, oder was hier identisch ist, nur von der ursprünglichen oder idealen Welt in Gott gelten, nicht aber von der realen Welt, die als das Geschaffene, Werdende und Endliche ihrem Begriffe nach nur als relativ vollkommen aufgefaßt werden kann.

§. 424.

Einrichtungen und Zustände der Welt in ihrer zeitlichen Entwickelung, die und soweit sie von empfindenden Wesen als Uebel empfunden werden, widerstreiten sonach weder dem Begriffe der Vollkommenheit überhaupt, noch der Idee Gottes in seinem Verhältnisse zur Welt, in welcher seine Macht, Weisheit und Liebe zur Offenbarung kommen.

a) Denn was zunächst die Unvollkommenheiten in der natürlichen Welt oder die sogen. physischen Uebel betrifft, so haben sie ihren Grund in dem stufenweis fortschreitenden Entwicklungsprozeß, also in der Endlichkeit der Welt überhaupt; sie sind nothwendige Folgen der Wechselwirkung, in welcher die Dinge in der Welt, wie diese jeweils verwirklicht ist, stehen, und erscheinen als vorübergehende äußere Disharmonien, die aber ihrerseits von der Macht der innern Harmonie, als dem Wesen der Schöpfung zeugen, indem sie als Hebel in der Entwickelung der Welt dienen, und schwinden, je mehr diese ihrem Ziele, ihrer Vollendung in Gott, sich nähert.

§. 425.

Die physischen Uebel, objectiv aufgefaßt in ihrer nothwendigen Beziehung zum Weltganzen und zum Weltzwecke, hören demnach auf, blos Uebel zu sein. Subjectiv betrachtet, als Störung menschlichen Glückes und als Quelle menschlicher Leiden, erscheinen sie für den endlichen Geist als relativ nothwendige Erziehungsmittel, indem sie die geistigen Kräfte wecken und herausfordern, und den Uebergang zu einer höhern, vollkommenern Daseinsstufe vorbereiten.

Anm. 1) „Unter dem teleologischen Gesichtspunkt ist der sittliche Geist das uns bekannte Ziel aller Weltentwickelung, d. i. die Weltordnung ist eine moralische, sie dient nur ihm als ihrem Zweck ... Nun gewinnen alle Leiden und Kämpfe des menschlichen Geistes einen tiefen Sinn, und dienen nicht mehr zur Anklage gegen die Weltordnung; Elend und Mühsal des Lebens zeigt sich als ein Hebel in der sittlichen Oekonomie ... Trüge die Natur uns nur wie auf mütterlichen Armen, so würde der Geist in der Freude des Daseins wohl aus sich herausgehen, aber er käme zu keiner Rückkehr in sich selbst, zu keiner Erfassung seiner selbst, zu keinem Besitzergreifen seiner Kräfte, mit denen er eine neue Schöpfung über der natürlichen emporrichtet. Wäre die Natur niemals mit dem Geist in Widerspruch getreten, wäre der Mensch nie aus der glücklichen Heimath seiner Kindheit, von der die Sagen erzählen und die Dichter träumen, vertrieben worden, wir hätten nicht die großen Errungenschaften der Geschichte zu bewundern, welche die Ehre und der Reichthum des Menschen sind.“ Joh. Huber.

2) Uebrigens ist zu bekennen, daß die Ergebnisse der Wissenschaft, welche wohl über Ursprung und Bedeutung der Uebel in der Welt im Allgemeinen Licht verbreiten, im einzelnen Fall nicht immer ausreichen. Es treten Ereignisse ein, wobei eine Lösung des Widerspruchs zwischen Gottes Macht und Güte uns unbegreiflich ist, da sie sich unserer dermaligen geistigen Sehweite entzieht. Auch stoßen wir in dem großen Buche der Schöpfung und

ihrer Geschichte auf manch dunkles Blatt, das mit Hieroglyphen beschrieben ist, für deren Verständniß uns der Schlüssel fehlt. Unser Wissen geht hier überall zu Ende; nicht so der Glaube. Dieser in sich selbst gewiß, weil auf den guten Gott gebaut, weiß auch, daß die ungelösten Fragen des irdischen Daseins einst dem reifern Blicke des Geistes befriedigend sich lösen, und die dunklen Nebelflecken am sonst lichten Firmamente der göttlichen Weltordnung in volle Klarheit übergehen werden.

§. 426.

Hinsichtlich der Einwirkung der Welt und ihrer bestehenden Einrichtung auf das Wohl und Weh beseelter Wesen, insbesondere des Menschen, als des höchsten derselben, mit dem die gegenwärtige Schöpfung ihren Abschluß gefunden, stehen sich in neuerer Zeit zwei Ansichten gegenüber, von denen die eine einen optimistischen, die andere einen ausschließlich pessimistischen Werthmesser für ihre Behauptungen in die Wagschale legt.

Nach der Ansicht des Optimismus, wie dieser in älterer Zeit in Plato und den ihm folgenden Systemen, in neuerer Zeit besonders in Leibnitz (in seiner Theodicee) seinen Ausdruck fand, ist die gegenwärtige Welt die beste unter den möglichen Welten, nach dem Pessimismus dagegen die schlechteste unter den überhaupt möglichen.

Beide treiben ihre Wurzeln in dem principiellen Gegensatz der zwei wissenschaftlichen Grundansichten der Welt, der Optimismus in der organischen, der Pessimismus in der mechanischen. Sie sind eigentlich nur Consequenzen jener principiellen Gegensätze, und werden hinfällig je mit ihrer Grundlage.

Denn hat Gott die Welt nach seiner Güte erschaffen und geordnet, so müssen auch die Theile in ihr gut sein (wenigstens in dem §. 422—425 erörterten beschränkenden Sinne). Ist aber die Welt und was in ihr ist das Product einer blinden Nothwendig-

keit, wie die mechanische Weltansicht lehrt, und ist Alles nur die unvermeidliche Wirkung blind wirkender Kräfte, in denen kein Gedanke ist, so ist auch in der Welt kein Gutes und Schlechtes, kein Vernünftiges und Unvernünftiges zu unterscheiden; Alles trägt ein und denselben Werthstempel, den ihm das blinde Fatum aufdrückt.

Nur der denkende Mensch erschiene in einer so gedankenlosen Welt als eine Inconsequenz und als Fremdling, der sonach diese unter den möglichen Welten für die schlechteste zu halten berechtigt sein dürfte. [1])

Anm. 1) Der Pessimismus ist in neuester Zeit von Arthur Schopenhauer („Die Welt als Wille u. Vorstellung". 2. Aufl. 1844) und von v. Hartmann („Philosophie des Unbewußten") in ein förmliches System gebracht und zum Kern ihrer philosophisch-pantheistischen Weltanschauungen gemacht worden.

Mit zutreffender Ironie hat man auf die Widersinnigkeit hingedeutet, in welche der Pessimismus bei solchen Versuchen sich selbst verwickle. Denn ist die gegenwärtige Welt mit dem was in ihr ist, nach der pessimistischen Annahme das möglich Schlechteste, so muß auch der pessimistische Philosoph und sein System ebenfalls für möglich schlecht erklärt werden, da beide doch auch der gegenwärtigen Welt zugehören.

Ebenso verliert sich der ethische Theil der pessimistischen Ansicht in lauter Widersinnigkeit. Schopenhauer fordert als Consequenz des Pessimismus Mitleid und Barmherzigkeit als ethisches Motiv zur vereinigten Hilfeleistung, Hartmann die Hingabe und Vereinigung aller Kräfte zum gemeinsamen tapfern Kampfe gegen die Alleinherrschaft des Uebels in der Welt. Gewiß bezeugen solche Forderungen die ethische Natur und Gesinnung ihrer Urheber, was diesen zur Ehre gereicht; aber ebenso unzweideutig decken sie die innern Widersprüche und die Haltlosigkeit ihres eigenen Systems und seiner Prämissen auf.

Denn ist die Welt das Product bloß blind wirkender Kräfte

und wird Eines durch das Andere in starrer Nothwendigkeit getrieben, was wollen und vermögen Mitleid und Erbarmen, was Zusammenthun der Kräfte gegen das Unvermeidliche, das anders nicht sein noch werden kann, als es wirklich, sonach schlecht und ein Uebel ist? — Consequent mit seinen Prämissen kann der Pessimismus seinen Freunden nur thatlose Resignation und Verzweiflung oder Hingabe an Sinnengenuß, um in den Täuschungen selbsteigener Fleischesglückseligkeit das Elend der Welt zu vergessen oder so erträglich als möglich zu machen, zur Auswahl je nach ihrem Naturell empfehlen. Für ein menschenwürdiges Dasein und für eine freie sittliche Ordnung der Dinge findet sich in der starren Zufalls-Welt, die als solche mit Recht für die möglichst schlechte gehalten wird, kein Raum.

§. 427.

b) Die moralischen Uebel oder das Böse in der Welt sind Folgen des Mißbrauchs der Freiheit des Menschen. Es entsteht also die Frage: Wie stimmt dies mit der Heiligkeit, Gerechtigkeit und Liebe Gottes überein? Wie konnte Gott Wesen schaffen, die Böses thun? Die Antwort liegt in Folgendem:

Zur Erklärung des Bösen in der Welt ist hinsichtlich Gottes und des Menschen nur seine Möglichkeit, nämlich geschaffene Freiheit, nothwendig, seine Wirklichkeit aber oder die Sünde ist durch des Menschen Schuld.

Die Möglichkeit des Bösen ist nämlich nothwendig bedingt durch die Offenbarung Gottes selbst. Denn soll die Welt eine dem freien selbstbewußten Urgeiste entsprechende Offenbarung sein, so mußten Wesen an der Spitze der Schöpfung stehen, welche die Idee Gottes selbst unmittelbar und individuell, also ebenbildlich, in sich tragen, d. i. Wesen, die sich in ihrem Sein selbst erfassen und in ihrem Wirken selbst bestimmen, also endliche freie Vernunftwesen oder Geister. Nur dadurch ist die Welt ein in sich vollkommenes harmonisches Ganze, das den Schöpfer nach allen

seinen Bestimmungen nicht bloß abbildlich, sondern ebenbildlich in sich trägt.

Wenn die natürliche Welt die Offenbarung vorzugsweise der ewigen Macht und Weisheit des Schöpfers ist, so erweiset sich im Reiche des freien Geistes seine verklärende Heiligkeit, richtende Gerechtigkeit und erlösende Liebe.

§. 428.

Als ein Wesen aus Gott, das sich selbst weiß und sich selbst bestimmt, vermag der Mensch sich zu entscheiden zu einem Leben aus Gott, also zu einem Wollen und Handeln nach dem Gesetze Gottes, als dem Weltgesetze, d. i. zu einem Leben in der Liebe; oder zu einem Leben, dessen Ausgang und Zielpunkt das eigene Selbst im Gegensatze Gottes ist, also zu einem Wollen und Handeln nach den Regungen und Forderungen der Eigenliebe, d. i. zu einem Leben der Selbstsucht.

Die Möglichkeit des Bösen ist also die Freiheit des Menschen, das verursachende Prinzip desselben oder die Versuchung und Verführung zum Bösen ist die relative Selbstständigkeit oder der hierin gegründete Eigenwille des Menschen.

Das Böse selbst aber ist demnach keine bloße Negation des Guten, sondern etwas Positives, eine Verkehrtheit oder Umkehrung der Prinzipien durch die freie Creatur, welche den Eigenwillen an die Stelle des Gotteswillen, als des allgemeinen Weltgesetzes, zum Bestimmungsgrund seines Selbst setzt.

§. 429.

Ist also Gott Urheber des Bösen, da er die Freiheit und relative Selbstständigkeit des Menschen gewollt hat? Die Antwort ist:

Gott hat das Böse nicht als solches gewollt, sondern nur seinen Grund, die Freiheit des endlichen Geistes, damit die-

ser aus sich selbst, mit selbstbewußtem Willen, also aus innerer Liebe, zur sittlichen Freiheit, zur Einigung mit dem göttlichen Willen sich erhebe. Die Verwirklichung dieses Zweckes setzt die Möglichkeit des Gegentheils und dessen Ueberwindung durch selbstthätige Kraft des Menschen voraus.

Ist also das Böse das relativ nothwendige Verwirklichungsmittel des Guten, so ist das Böse nicht wie ein Zufall in der Welt und als eine Störung des göttlichen Weltplanes; sondern der Wille Gottes ist auch in Bezug auf das Böse als ein teleologischer Akt zu denken, der ursprünglich im göttlichen Weltplan einbegriffen ist, da sich das Reich des freien Geistes, das Reich der Wahrheit und der Liebe, nur im Kampfe und durch Ueberwindung seines Gegensatzes verwirklichen und verklären kann.

§. 430.

Ist also die Welt die Selbstoffenbarung Gottes, und ist das Böse als das negative Verwirklichungsmittel des Guten ursprünglich im Weltplane einbegriffen, so erweisen und bethätigen sich Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit hinsichtlich des Bösen dadurch, daß dieses, nichtig in sich und zwecklos für sich, durch seine fortwährende Vernichtung dem Weltzweck dient. Gottes Liebe aber erweiset sich darin, daß sie sich der Sünder erbarmt, d. i. als erlösende und versöhnende Thätigkeit, welche die Mittel schafft, damit das Reich des Geistes immer mehr und mehr zu einem Reiche Gottes, d. i. zu einem Reiche der Wahrheit, Freiheit und Liebe sich vollende.

§. 431.

So erscheint die Welterhaltung oder Weltregierung als fortwährende Weltschöpfung, d. i. als fortwährende Objecti-

virung der idealen Welt in Gott zu einer ideal-realen durch und aus Gott.

Hiermit ergibt sich uns der Begriff der Geschichte oder vielmehr die Geschichte selbst, als das andere Buch, darin von Gott zu lesen ist. Nicht nur die freie Geisterwelt, sondern auch die natürliche Welt, überhaupt die zeitliche Welt, ist Geschichte, d. i. in fortschreitender Entwickelung zur Vollendung begriffen.

Anm. Wie die physische Welt, so hat auch die geistige Welt Schöpfungsperioden durchgemacht. Unter letztern nimmt die Erscheinung des Christenthums, d. i. die Menschwerdung des Logos die oberste Stelle ein. Sie ist in ihrer wesentlichen Bedeutung als eine geistige Neuschöpfung oder als innere Wiedergeburt des Menschen im Geiste, sonach als Versöhnung und Rechtfertigung unseres Geschlechtes mit Gott, aufzufassen.

§. 432.

Ferner ergibt sich aus dem Bisherigen die Idee der Vollendung der zeitlichen Welt als eine nothwendige Idee. Denn wie eine gesetzmäßige organische Entwickelung einen bestimmten Anfang, einen terminus a quo voraussetzt, so kann sie auch nicht ohne Endziel, als der innern Vollendung ihrer selbst, gedacht werden. Denn sonst wäre sie ein bloßes Werden ohne wahres Sein, eine stätige Vernichtung ihrer selbst ohne Inhalt und Gehalt, also in der That ein Nichts; das Ewige wäre verschlungen von der Zeitlichkeit.

Die Vollendung der zeitlichen Welt ist aber die, daß die reale Welt zur idealen geworden, und ebendadurch die Zeitlichkeit in die Ewigkeit zurückgenommen sein wird.

Dann wird Gott Alles in Allem sein, d. i. alles Leben wird die volle Wahrheit und ewige Vollendung seiner selbst aus Gott dem geistigen Urleben sein.

Anm. Niemand hat die Idee der Vollendung der Welt schöner gezeichnet als der Apostel Paulus innerhalb des christlichen Standpunktes, Röm. 8, 8—23.

§. 433.

Andere der Gottesidee nicht entsprechende Lehren von Gott in seinem Verhältnisse zur Welt gehen aus sinnlich befangener und einseitiger Auffassung hervor, und zeugen durch die inneren Widersprüche, an denen sie leiden, ihrerseits für die Wahrheit der bisher entwickelten Gottesidee des Theismus (oder des sogenannten Monotheismus).

V. Die dem Theismus entgegenstehenden Lehren vom Absoluten.

§. 434.

Jede Philosophie muß das Absolute als den letzten Grund der Dinge setzen; denn der Satz, daß, wenn das Bedingte ist, auch das Unbedingte sein müsse, hat für den Menschengeist dieselbe logische Nothwendigkeit wie der, daß Alles in der Natur, wo wir nur bedingte Kräfte walten sehen, seinen zureichenden Grund haben müsse, also eine unbedingte schöpferische Urkraft voraussetze. Dies ist die logische Nothwendigkeit, die das Causalitätsgesetz uns als denkenden Wesen unabweislich auferlegt. Wer sonach nicht auf das Denken selbst verzichten, d. i. unverständig sein will, der muß nothwendig von der objectiven Gültigkeit der Gottesidee überzeugt sein.

Hiermit ist aber eine begreifende Erkenntniß Gottes und der Dinge in ihm und aus ihm, d. i. wie die Welt aus ihm hervorgegangen und durch ihn besteht, noch nicht gegeben. Hierbei kommt nun bei der Entwickelung und Verdeutlichung der Gottesidee Alles darauf an, ihre innere Wahrheit und Unendlichkeit

consequent und harmonisch aufrecht zu erhalten, sie also nicht durch Anwendung unserer endlichen Denkbestimmungen selbst zu verendlichen, sondern die naturgemäßen Schranken unseres Erkennens in Bezug auf das Unendliche anzuerkennen. Wo dieß nicht der Fall ist, sondern Gott wie ein Naturprozeß construirt und begriffen werden will, so verwickelt man sich in unüberwindliche Schwierigkeiten, und müssen nothwendig unwahre und phantastische Theorien an die Stelle des wirklichen, wenn auch unvollkommenen Erkennens des göttlichen Wesens treten.

§. 435.

Die wichtigeren Ansichten über das Wesen des Absoluten, die aus dem Versuche, die Welt und ihre Gegensätze, Geist und Materie, Freiheit und Natur in dem Absoluten zu begreifen, im Gegensatze zu dem Theismus hevorgingen, sind folgende:

a) Der Dualismus setzt jenen Gegensatz selbst als einen ursprünglichen, unauflöslichen nach dem Grundsatze: Aus Nichts wird Nichts. Nach der dualistischen Ansicht, welche der Lehre des Zoroaster und im Wesentlichen aller polytheistischen Auffassung des Göttlichen zu Grunde liegt, gibt es zwei Grundprinzipien: Gott, den Urgeist, und die ewige Materie, der Urstoff, aus dem, als dem Material, Gott die Welt gebildet. Hiermit hat der Dualismus in Wahrheit zwei Absolute, die, als in Beziehung auf einander, sich nothwendig gegenseitig beschränken, d. i. sich in ihrer Absolutheit selbst aufheben würden. Die dualistische Ansicht von zwei Grundwesen, die als ungleichartig nicht von einander abzuleiten sind, bleibt demnach im Gegensatze befangen, und widerstreitet sonach dem Begriffe des Absoluten selbst.

§. 436.

b) Der philosophische sogen. Deismus ist in einem gewissen Sinne mit dem Dualismus verwandt. Nach der deistischen Lehre

ist zwar die Welt eine Schöpfung Gottes; aber dies sein Werk bestehet selbstständig für sich, indem dessen Entwickelungsprozeß ohne Mitwirkung Gottes lediglich durch die natürliche Thätigkeit der vom Schöpfer ihm verliehenen Kräfte erfolgt.

Nach dem Deismus beruhet demnach die Welt wohl in ihrem Entstehen, nicht aber in ihrer Erhaltung auf göttlicher Wirksamkeit; diese hat vielmehr in dem selbstständigen Bestehen der Welt außer und neben Gott ihre Schranken. Damit hat die deistische Auffassung ihre wissenschaftliche Unhaltbarkeit erwiesen, indem sie mit dem Begriffe des absoluten Wesens Gottes sich in Widerspruch setzt.

§. 437.

c) Der Pantheismus, als die Lehre, daß Gott das All-Einige (ἓν καὶ πᾶν), die Welt also nicht wesentlich von ihm verschieden sei, bildet den geraden Gegensatz zum Deismus. Die pantheistische Lehre läugnet nämlich alle und jede (auch die relative) Selbstständigkeit der Welt, die nur Ausfluß, Aeußerung oder Manifestation des göttlichen Wesens selbst sei.

Mit dieser Grundansicht des Pantheismus, der mit Läugnung des Schöpfungsbegriffes Gott und Welt, sonach göttliches und weltliches Wesen überhaupt, identificirt, können sich alle Gegensätze der Speculation verbinden, so daß materialistische und spiritualistische, realistische und idealistische Systeme des Pantheismus entstanden. Auch innerhalb dieser Systeme hat der Pantheismus verschiedene Formen angenommen, davon hier nur einige der bedeutenderen.

Die manchen orientalischen Weltanschauungen, namentlich bei den Indern, zu Grunde liegende Emanationslehre, nach welcher die Welt für einen Ausfluß aus Gott als ihrer Urquelle gehalten wird, neigt sich zum Materialismus, wenn dieß mehr sinnlich gedacht wird, wie Licht aus Licht; sie ist spiritualistisch,

wenn es mehr geistig aufgefaßt wird, als gehe die Welt aus Gott hervor, wie das Wort aus dem Gedanken.

Der Spinozismus ist eine abstract realistische Construction des Pantheismus, indem das All der Dinge oder das jetzt sogen. Universum für die Eine Substanz erklärt wird, welche aber nicht als Grundwesen an sich, sondern nur in ihren beiden Attributen, Ausdehnung und Denken, existire. Alle Dinge seien Modificationen dieser Attribute, also zugleich beseelt wie ausgedehnt; zwischen ihnen gibt es also keinen spezifischen, sondern nur einen Gradunterschied. (Vergl. 217—218).

Dieser abstracte Pantheismus hat sich in der neuern sog. Naturphilosophie mehr concret ausgebildet. Nach ihr ist Gott die allgemeine Weltkraft, die als natura naturans alle Weltkörper, die natura naturata, in sich schließt und bedingt.

Nach dieser Ansicht verwandelt sich Gott in die Welt, in der er allein wirklich ist. Gott ist nicht mehr das für sich seiende Wesen, sondern nur Object mit immanenten Eigenschaften, nicht selbstbewußtes Subject, als das wir den unbedingten Urgrund alles bewußten Daseins und aller Gesetzmäßigkeit der Weltordnung allein denken können. Denn das Denkgesetz der Causalität, das uns nöthigt, für jede Wirkung eine von der Wirkung verschiedene und für diese zureichende Ursache zu setzen, schließt jede andere Annahme schlechthin aus.

§. 438.

Das Hegel'sche System ist in seiner Grundrichtung eine vollendete idealistische Form des Pantheismus. Die Grundvoraussetzung des ganzen Systems ist nämlich der Satz, daß Denken und Sein identisch sind, also mit dem Gedanken als Form auch der Inhalt, der gedachte Gegenstand, gegeben sei. In jedem begrifflich nothwendigen Element sei auch ein solches gegeben, dem

unmittelbar ein Sein entspreche. Der im Menschengeist sich vollendende Denkprozeß sei darum zugleich auch der Schöpfungsprozeß, das logische Denken sei die lebendige Werkstätte, welche unserem Denkinhalt das Dasein gebe. Gott ist demnach zwar eine Persönlichkeit, aber nicht der selbstbewußte freie Urgeist, sondern die Allpersönlichkeit, die erst durch und im Menschengeiste zum Selbstbewußtsein komme und in ewigem weltschöpferischem Denkprozesse sich selbst verwirkliche. Vergl. §. 242 ff.

Das Göttliche, an sich selbst unbewußt, wird sonach erst im Menschen ein Wirkliches, indem und insofern es im Denkprozeß zum Bewußtsein gelangt und dadurch sich selbst personificirt.

Nach einer andern etwas modificirten Ansicht des idealistischen Pantheismus nimmt der Mensch im Organismus des Weltalls und seines Entwickelungsprozesses nur eine untergeordnete Stufe ein. Außer und über dem Menschen gibt es im Weltall noch höhere Bewußtseinsentwickelungen und damit vollendetere Manifestationen der göttlichen Substanz.

§. 439.

Wie verschieden und verfeinert bis zur fast unterschiedslosen Annäherung zum Theismus die Formen des Pantheismus sein mögen, in seinem Grundmerkmal, der Identität aller Dinge mit dem Wesen Gottes selbst stimmen sie sämmtlich überein. Jedes pantheistische System, es mag auf materialistischer oder spiritualistischer Grundlage sich aufbauen, ist demnach wesentlich eine Lehre von Gott ohne Welt oder ein Kosmotheismus.

Hiermit ist seine Unwahrheit, aber auch der Zauber der Täuschung, womit er leicht in die Seele des Menschen sich einschmeichelt, bezeichnet: jenes, weil er die Selbstständigkeit alles Endlichen aufhebt, und dennoch Gott durch die Bestimmungen, in welchen er ihn denkt, verweltlicht: dieses, weil er einerseits durch

eine gewisse poetische Tünche, womit er seine Identificirung Gottes mit dem Naturleben zu vergeistigen sucht, die Phantasie besticht,[1]) anderseits aber weil er, wie die Geschichte seiner speculativen Fortentwickelung lehrt, den Anthropotheismus zur Consequenz hat, also dem speculativen Hochmuth des Verstandes bis zur Selbstvergötterung schmeichelt.

Anm. 1) Da die Religion nun einmal für den vernünftigen Menschen schlechthin unentbehrlich oder nach v. Hartmann eine absolute Naturnothwendigkeit ist, so sprechen in unsern Tagen materialistisch gesinnte Pantheisten wieder von einer poetischen Gestaltung ihrer „Zukunftsreligion", wie sie das nennen. Es wäre wohl einfacher und jedenfalls aufrichtiger, die Rückkehr zu den poetischen Gestalten des ethnischen Polytheismus zu empfehlen!

§. 440.

Der Grundfehler und der trügerische Irrthum der pantheistischen Weltauffassung beruht darauf, daß sie das Causalitätsgesetz, das uns nöthigt, überall von den Wirkungen zu den hervorbringenden Ursachen und zuletzt zu der höchst bedingenden, für sich unbedingten Ursache vorzudringen, ignorirt und bei Seite läßt, dagegen aber an dessen Stelle die Kategorie der Substanzialität oder vielmehr das Verhältniß der Substanz zu ihren Accidenzen zum Ausgang ihrer Speculation macht. Auf solcher Grundlage fällt es der pantheistischen Speculation leicht, bloß phantastische Gedankenbilder zu schaffen, denen die Ergebnisse der exacten wissenschaftlichen Forschung, die von dem Denkgesetz der Causalität sich leiten läßt, widersprechen. Was berechtigt z. B. diese Speculation zu ihrer Grundannahme von der Einen Substanz, während die Erfahrung lehrt, daß die Dinge nicht bloß in ihrer Erscheinungsweise, sondern auch substanziell von einander verschieden sind, folglich viele unterschiedliche Substanzen voraussetzen?

Ueberhaupt widerstreitet jedem pantheistischen System der Grundcharakter der Welt, die Individualität und relative Selbstständigkeit der Weltwesen, was sich aus dem unrealen abstracten Allgemeinen, wie das Eins und Alles der pantheistischen Substanz ist, nicht erklären läßt. Denn jede individuelle Erscheinung weist auf ein individuelles Seiendes, als ihren zureichenden Grund hin. Müßt ihr das Göttliche als real oder verwirklicht in der Welt anerkennen, so ist es eine willkürliche Inconsequenz des Verstandes, es ohne seinen Grund, einen göttlichen Urheber, den schöpferischen geistigen Gott, zu denken. Was ist die unendliche Macht ohne ein allmächtiges Wesen, was die unendliche Liebe ohne den alliebenden Willen, was die unendliche Weisheit ohne den Alles durchdringenden selbstbewußten Urgeist?

Wenn der Pantheismus diese Eigenschaften des Absoluten als real in der Welt, und diese durch jene begründet erkennt und anerkennen muß; wenn er ferner die Welt begreifen will, und dennoch das Absolute selbst als subjectlose Substanz oder Urkraft und als allgemeinen Geist, der erst in der Totalität der endlichen Geister sich selbst verwirklicht, also als ein unreales Abstractum erklärt: so behauptet er eine Erscheinung ohne Seiendes, eine Wirkung ohne Ursache, in Wahrheit also eine Ungereimtheit.

Dieses erhellt auch daraus, daß der Pantheismus, indem er nach seiner Grundansicht Gott nnd Welt, Unendliches und Endliches identificirt und Gott in der Welt sich verwirklichen läßt, ein erst im Werden und in der Entwickelung begriffenes, also unvollendetes Absolute behauptet, d. i. eine contradictio in adjecto, begeht.

§. 441.

Doch der Pantheismus geräth nicht bloß mit seiner eigenen Lehre vom Absoluten in offenbaren Widerspruch, sondern diese ledig-

lich abstrahirende Philosophie, die die realen Gegensätze in der Welt in ein confuses Allgemeines auflöst, verliert auch jeden wahren Begriff des Göttlichen. Denn ist, wie der Pantheist behauptet, alles Endliche göttlich, so gibt es für ihn überhaupt kein Göttliches. Das Endliche ist seinem Begriffe nach das Bedingte und Zufällige und ist somit ungöttlich; nur in seiner Beziehung zu dem mit Nothwendigkeit vorauszusetzenden Grund der Welt, in welchem es seinen Ursprung und Bestand hat, erhält alles Einzelne eine relativ höhere Bedeutung.

Ebenso kann bei der pantheistischen Auffassung der Welt der Unterschied zwischen Gutem und Bösem nicht prinzipiell — denn Alles und Jedes ist zumal göttlich — sondern nur graduell sein, etwa wie „Feines und Grobes," „Zartes und Rohes" [1]), ganz abgesehen davon, daß die ethische Auffassung des menschlichen Lebens überhaupt die Freiheit des Willens voraussetzt, wofür ein consequenter Pantheismus keine Stätte bietet.

So ist der Pantheismus nach seinem Prinzipe unfähig, weder die Idee Gottes noch der Welt begrifflich zu vollziehen, und muß in seiner wissenschaftlichen Gestaltung wenigstens den Schein des Theismus annehmen, und damit seinerseits indirect die Wahrheit des letztern anerkennen.

Anm. 1) In der That hat der moderne materialistische Pantheismus es versucht, diesen rein physischen Begriffen ein ethisches anders woher erborgtes Gepräge aufzudrücken, um solche als ächte Münze des „neuen Glaubens" (richtiger und aufrichtiger des „Unglaubens") mit allen Mitteln sophistischer Redeweise in Curs zu setzen, während doch ein solches System, das bei der „schlechthinigen Abhängigkeit" des Menschen von der Natur, wie es selbst behauptet, die Freiheit des menschlichen Willens und damit die nothwendige Voraussetzung des sittlichen Handelns aufhebt, consequent alle ethischen Motive und Aufgaben verneinen müßte. Freilich will man auch hierin lieber der In=

consequenz verfallen, als ein erstes Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft aufgeben.

§. 442.

Alle bisherigen Erörterungen drängen zu dem Schlusse: Ohne den lebendigen Gott, den unendlichen geistigen Schöpfer der Welt, ist diese vom menschlichen Geiste in ihrem Grunde nicht zu begreifen, noch in ihrem Dasein zu verstehen. Auch ist nur der lebendige Gott der Gott unserer Liebe und Religiosität, zu dem wir in Demuth und Vertrauen aufblicken, und mit dem wir in innerster Seele geistigen Umgang pflegen, als unsern Gott und Herrn, in dem wir leben, weben und sind. [1])

Anm. 1) Schöner und philosophisch schärfer hat Niemand das unlösliche innige Band zwischen Gott und dem Menschen gezeichnet, als der Apostel Paulus in den angeführten Worten an die Athener (Apostelgesch. 17, 28).

Druck der J. B. Metzler'schen Buchdruckerei in Stuttgart.







